JÜRGEN MOLTMANN

TEOLOGIA POLITICA
ETICA POLITICA

VERDAD
E
IMAGEN

CCC 172 JÜRGEN MOLTMANN TEOLOGIA POLITICA ETICA POLITICA

De acuerdo con su contexto político, la teología política tendrá diversas formas y diversos puntos de partida, en consonancia con la disciplina teológica en la que se haga esa teología política. El campo del autor es el de la teología sistemática. Su texto será, pues, la enseñanza teológica del evangelio de Cristo, de la fe, de la esperanza y del amor de la cristiandad. La «religión política» y la «política religiosa» marcan su contexto político. Por eso, su teología política tiene por objeto la crítica teológica de la «religión civil» de nuestra sociedad y trata de liberar a la fe cristiana de esta nueva cautividad de Babilonia para que florezca su esperanza mesiánica.

VERDAD E IMAGEN

99

Otras obras de Jürgen Moltmann
publicadas por Ediciones Sígueme:

- *Dios en la creación* (VeI, 102).
- *Discusión sobre teología de la esperanza* (NA, 40).
- *El Dios crucificado* (VeI, 41), 2.ª ed.
- *El experimento esperanza* (VeI, 44).
- *El futuro de la creación* (VeI, 58).
- *El futuro de la esperanza* (SS, 12).
- *El hombre* (Pedal, 184), 4.ª ed.
- *El lenguaje de la liberación* (NA, 60).
- *Experiencias de Dios* (Pedal, 147).
- *Ilustración y teoría teológica* (Agora, 4).
- *La dignidad humana* (Pedal, 146).
- *Teología de la esperanza* (VeI, 48), 4.ª ed.
- *Trinidad y reino de Dios* (VeI, 80), 2.ª ed.
- *Un nuevo estilo de vida* (NA, 77).
- *Utopía y esperanza* (Agora, 37).

172 M65

JÜRGEN MOLTMANN

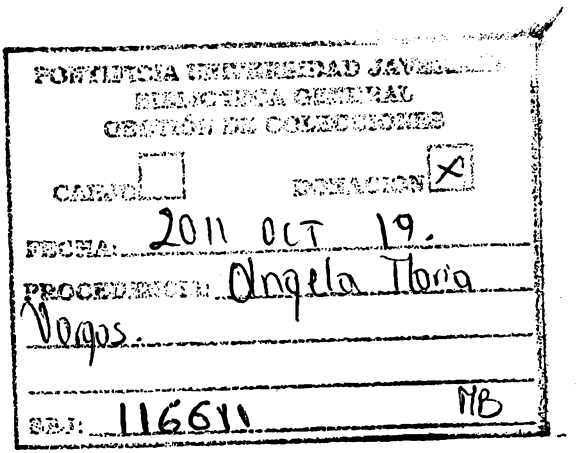
TEOLOGIA POLITICA
ETICA POLITICA

Librería Católica Sicomoro
Para servir a los que sirven al Evangelio
Cra. 7a. No. 44 - 17 Tels.: 2 85 00 47 - 2 45 76 70
Fax: 2 88 45 98 Bogotá D.C.
E-mail: sicomoro@cable.net.co

EDICIONES SIGUEME-SALAMANCA, 1987

UNIVERSIDAD JAVERIANA
BIBLIOTECA GENERAL
CARRERA 7 NO. 41-00
SANTAFE DE BOGOTA

epinilla | 2011-NOV 24



Título original: *Politische Theologie - Politische Ethik*
Tradujo: Víctor A. Martínez de Lapera

© Chr. Kaiser Verlag, München 1984
© Ediciones Sígueme S. A., 1987
Apartado 332 – Salamanca (España)

ISBN: 84-301-1033-X
Depósito legal: S. 642-1987
Printed in Spain
Impresión: Imprenta «Calatrava, s.c.l.» Políg. «El Montalvo». Salamanca

CONTENIDO

Prólogo 9

I. TEOLOGÍA POLÍTICA 13

1. *Crítica teológica de la religión política* 15

1. ¿Qué es y qué debe ser hoy una teología política? 15
2. Religión política 23
3. Una primera crítica cristiana de la religión política 27
4. «Teología política» poseclesial en los tiempos modernos 30
5. Teología política de la cruz e idolatría política . . 37
6. Teología política de la cruz y la Iglesia de los «otros» 46
7. Resumen 50

2. *Religión y cultura en Europa* 53

1. La historia del presente 55
   a) Constantino 55
   b) Bizancio-Roma 55
   c) Roma-Reforma 56
   d) Humanismo europeo 57
   e) Iglesia nacional-iglesias libres 58
2. El presente de la historia 59

3. *El «sueño americano»* 65

1. La pasión americana 65
2. América como promesa: ¿paraíso o ruina? 68
3. América como alianza: ¿bendición o maldición? . 73
4. América como experimento: ¿éxito o fracaso? . . 76

4. *La unidad de la humanidad* 79
1. Análisis de un sueño 79
2. Análisis del «mundo dividido» 81
3. El recuerdo de la imagen de Dios en un mundo todavía inhumano 86
4. La esperanza en el «reino del Hijo del hombre» en la lucha por dominar el mundo 90
5. La fe en la aparición del Hijo del hombre en Jesús de Nazaret 93
6. La nueva humanidad en la comunión con Jesús el Hijo del hombre 96

II. ETICA POLÍTICA 101

5. *Teología política* 103
1. ¿Qué es y qué quiere una «teología política»? . . 103
2. La opción fundamental dogmática: cristología escatológica 105
3. Hermenéutica política 109
4. Etica de la esperanza: resistencia y anticipación . 112

6. *Fundamentación teológica de los derechos humanos* . 117
1. Derechos humanos y teología cristiana 117
2. El derecho de Dios al hombre 118
3. Derechos humanos fundamentales 120
4. La justificación y renovación del hombre 126
5. Prioridades y equilibrio 129

7. *Seguimiento de Cristo y armas atómicas* 133
1. Dilema de la Reforma: ¿Responsabilidad de los cristianos en las cosas del mundo o seguimiento de Cristo? 133
2. ¿«Guerra atómica justa» o «insubordinación atómica»? 137
3. Recordando el sermón de la montaña 143
4. Por consiguiente, difundir la paz 144

Prólogo

La teología política no es una nueva corriente teológica ni una disciplina teológica especial, sino la conciencia de la importancia e incidencia políticas de cualquier teología. Toda teología es teología política a su manera. Al ver que muchas teologías no tomaban conciencia de las dimensiones de este sector ni reflexionaban sobre él, Johann Baptist Metz y yo comenzamos a hablar, hace unos veinte años, de una «teología política», de una «hermenéutica política», y de una teología político-crítica y liberadora. Mientras que se sigue discutiendo todavía sobre el asunto, esta forma de la autorreflexión teológica ha ganado muchísimos adeptos en otras naciones. La teología latino-americana de la liberación, la teología negra en Estados Unidos, la teología Minjung en Corea, la teología feminista y otras muchas nuevas formas de la teología hablan con claridad de la necesidad y riqueza de esta conciencia política de la teología cristiana.

De acuerdo con su contexto político, la teología política tendrá diversas formas y diversos puntos de partida, en consonancia con la disciplina teológica en la que se haga esa teología política. Mi campo es el de la teología sistemática. Mi texto será, pues, la enseñanza teológica del evangelio de Cristo, de la fe, de la esperanza y del amor de la cristiandad. La «religión política» y la «política religiosa» marcan mi contexto político. Por eso, mi teología política tiene por objeto la crítica teológica de la «religión civil» de nuestra sociedad y trata de liberar a la fe cristiana de esta nueva cautividad de Babilonia para que florezca su esperanza mesiánica. Pero no se agota ahí toda la teología política. Otras teologías arrancan de otros puntos de partida: de la teología fundamental, de la teología pastoral, de la práctica diaconal o de la ética. Mi aportación consistirá en el enfoque que acabo de apuntar, y será una más entre las diversas contribuciones al tratamiento de esta temática.

La teología política tiene un primer cometido imprescindible: el análisis de la situación política y práctica en que se piensa, discute y difunde la teología. Aquélla no es una teoría que reclama una praxis,

sino una reflexión sobre la práctica actual a la luz del evangelio que renueva el mundo. No concebimos de forma unilineal e idealista la relación entre la teoría y la praxis. Por el contrario, las vemos en un entrecruzamiento dialéctico. Por supuesto, esto no quiere decir que la praxis determine de forma unilineal y materialista la teoría. Ambas magnitudes, la teoría y la práctica, se corrigen recíprocamente a la luz del evangelio liberador.

Si nuestro enfoque es correcto, una teología política que critique la sociedad deberá incluir y considerar las concepciones fundementales de una ética cristiana en el ámbito político. Lo he intentado en la segunda parte: Etica política. También aquí pienso como teólogo sistemático. Por eso me han interesado sobre todo las opciones fundamentales cristológicas, que han llevado a concepciones tan diversas de la historia y, posteriormente, a opciones políticas tan contradictorias como se puede ver, en el campo protestante, en la «doctrina de los dos reinos» y en la «doctrina de la soberanía de Cristo». Cada una de estas telogías representa una parte de una forma de vida unitaria en la que las convicciones de fe y los comportamientos prácticos se corresponden respectivamente. He intentado relativizar la tradicional situación conflictiva reinante en el protestantismo y contribuir a su solución recogiendo las ideas fundamentales de la nueva «teología política», de la «teología de los derechos humanos» y de la «teología del seguimiento».

No me he propuesto trazar una mediación pacificadora. La secuencia de las aportaciones recogidas en la segunda parte: Etica política, indica mi propio camino. No es el de tirar por la borda lo viejo para hacerse libre. Es, por el contrario, el camino hacia una meta. Y desde ella examinamos y transformamos lo viejo. Expuse el contenido de estas aportaciones en las conferencias que pronuncié en los seminarios teológicos de la iglesia menonita en Elkhart, Estados Unidos, y Winnipeg, Canadá, en octrubre de 1982. En la comunión de esta «iglesia de la paz» me sentí animado a avanzar en la dirección emprendida: el testimonio político de los cristianos en favor de la paz debe ser inequívoco, y la política nacional tiene que distanciarse de la amenaza y ejercicio de la violencia militar. Sigo así el espíritu y la dirección de la Declaración teológica de Barmen, *de 1934.*

Los casos concretos y la acción son el mejor emplazamiento de la teología y de la ética políticas. Sin embargo, no he incluido aquí mis manifestaciones de este tipo referidas a a última década porque están inseparablemente unidas a su situación concreta y no pueden abstraerse de ella. Me he limitado a recoger en este volumen aquellas aportaciones en las que se tocan situaciones problemáticas de largo alcance. Naturalmente, también éstas se limitan a ofrecer determinadas seccio-

nes de la realidad. Tampoco se pretendió más. Con su publicación no intento poner fin a las necesarias discusiones, sino, por el contrario, mantenerlas vivas.

Dedico este libro a mi amigo Wolf-Dieter Marsch, *con el que compartí desde fechas juveniles el interés por la ética y teología políticas. A su amistad debo muchos estímulos y abundante crítica. Fue un fiel compañero de camino y permanece vivo en el recuerdo.*

JÜRGEN MOLTMANN

PRIMERA PARTE

Teología política

1

Crítica teológica de la religión política

«Toda teología escatológica tiene que convertirse en una teología política como teología (socio-) crítica» (J.-B. Metz). Acepto gustoso esta orientación para impulsar la «teología de la esperanza» al campo de una praxis de la esperanza con determinadas negaciones. Que con ello la teología de la cruz aparezca en primer plano es una consecuencia inevitable no sólo de la praxis sino del proyecto de la misma «teología de la esperanza».

1. *¿Qué es y qué debe ser hoy una teología política?*

También las palabras tienen su sino. Y no son tan ineficaces como se supone a veces. Los epígrafes son con frecuencia algo más que una señal para que un actor entre en escena. Cuando no está aún escrito el texto de una obra, los epígrafes suscitan desconcierto y discusión. Hay también epígrafes que, por decirlo así, pinchan en un avispero. Entonces no sólo se desatan todos los demonios, sino que, además, todos los mecanismos de defensa conocidos se ponen en marcha.

La exigencia de una «teología política», avanzada por J.-B. Metz hace ya algunos años, tuvo un efecto similar al mencionado anteriormente. Actores de cierta edad recordaron antiguas representaciones y fueron presa del terror. Se les aparecieron de pronto diversos fantasmas como era el caso del «catolicismo político», etc. Echaron mano, por ejemplo, de la *Teología política* de C. Schmitt (1922, 1934), buscaron en las enciclopedias los correspondientes artículos. Vieron que el concepto estaba fuertemente hipotecado y entendie-

ron la nueva exigencia como un intento teológico en el inservible concepto de lo político [1].

Por el contrario, actores más jóvenes reverdecieron otros recuerdos y asociaron al epígrafe mejores esperanzas. Habían leído el pasado en el espejo de *El vicario* de R. Hochhut, de *Resistencia y sumisión* de D. Bonhoeffer... Con este recuerdo y con la experiencia actual de una Iglesia de centro, neutral, con una conciliante política de lo apolítico, preguntan sorprendidos quién les puede detener —tras lo ocurrido en Auschwitz y en Hirosima— de comprometerse políticamente en contra de esta «Iglesia-sociedad».

También para ellos, «teología política» es un intento político en el inservible, incluso anticuado, concepto de lo teológico [2].

Pero el avispero pinchado por la teología política se encuentra a un nivel más profundo, en los estratos de la culpa reprimida y en omisiones que no se reconocen por motivos serios. En general, uno se ha inmunizado contra las disputas intrateológicas, pero la teología política siembra nerviosismo [3]. Para el protestantismo alemán, lo político es el punto débil, especialmente cuando se trata de lo democrático. Pero esto no viene de ahora. Ciudadanos cristianos y cristianos cívicos oscilan entre las «Confesiones de un alemán apolítico» (Th. Mann) y las imprevistas erupciones suscitadas por ellas, en las que —como en el caso de C. Schmitt— «lo político se convierte en lo total» [4].

Desde 1945, la teología evangélica ha acometido, en diversos enfoques, los problemas y represiones que suscita la expresión «teología política».

En el círculo de influencia de la teología de K. Barth se desarrolló el *genus* del *sermón político* [5]. Barth decía ya en 1934: «Ella (la Iglesia confesante) ha luchado en alguna medida por la libertad y

1. Cf. H. Maier, *Politische Theologie?:* Stimmen der Zeit 94 (1969) 73-91, esp. 75 ss.

2. Cf. B. van Onna - M. Stankowski (ed.), *Kritischer Katholizismus. Argumente gegen die Kirchen-Gesellschaft* (Fischer-Bücherei 1015), 1969, 51 s.

3. Cf. F. Herzog, *Political Theology:* The Christian Century LXXXVI (1969) 975-978.

4. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität,* ²1934; nota previa a la segunda edición: «Entre tanto, hemos caído en la cuenta de lo político como lo total, y sabemos, por consiguiente, que la decisión de que algo no es político significa siempre una decisión política, independientemente de quien la tome y de los motivos con los que se revista esa decisión. Y esto vale también para la pregunta sobre si una determinada teología es teología política o no política».

5. Cf. la colección de sermones de la zona de las Hermandades Renanas: M. Rohkrämer (ed.), *«Mir ist gegeben alle Gewalt»,* 1956. Cf. también M. Josuttis, *Zum Problem der politischen Predigt:* Evangelische Theologie 29 (1969) 509-523.

pureza de su proclamación, pero ha guardado silencio, por ejemplo, sobre el trato dado a los judíos, a los adversarios políticos, sobre el sojuzgamiento de la verdad en la prensa... y sobre tantas otras cosas de las que, a buen seguro, los profetas veterotestamentarios habrían hablado» [6]. «No es una buena señal que la comunidad se asuste y atemorice cuando el sermón se politiza, como si también pudiera ser apolítica... La comunidad consciente de su responsabilidad política querrá y exigirá que el sermón se politice. Lo entenderá en clave política aunque no se utilice ni un solo término político», se afirmaba en 1946 [7]. «¿Cómo habría que calificar aquella predicación que, preocupadísima por la ilícita anticipación de lo escatológico, se limitara a ofrecer a los hombres que viven, que se equivocan y sufren la cansina alusión a la ambivalencia y provisionalidad de toda actuación política?», decía Barth en 1952 [8].

Independientemente del perfil concreto de los correspondientes sermones políticos, la reacción de entonces fue similar a la producida en nuestros días contra la «Oración política vespertina» que tuvo lugar en Colonia [9]: sermones con consecuencias políticas que sacará cada cristiano: *sí;* sermones políticos: *no;* servicio religioso con posibles consecuencias privadas: *sí;* servicio religioso político: *no;* cristianos políticamente adultos: *sí;* Iglesia política: *no* [10]. Lo político puede ser la consecuencia privada y opcional, pero jamás deberá convertirse en signo vinculante. Al parecer, se piensa que la Iglesia puede ser una institución de reconciliación si no toma partido, si se mantiene por encima de los partidos, si está siempre en el centro socio-político, para no corromperse con nadie, para atender a todas

6. K. Barth, *Bekennende Kirche im national-sozialistischen Deutschland,* en E. Wolf (ed.), *Karl Barth zum Kirchenkampf. Beteiligung - Zuspruch - Mahnung:* Theologische Existenz NF 49 (1956) 29-35, esp. 34.

7. *Christengemeinde und Bürgergemeinde,* 1946, 35.

8. *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens:* Theologische Existenz NF 34 (1952) 19.

Cf. para la postura política de K. Barth: K. Scholder, *Neuere deutsche Geschichte und protestantische Theologie:* EvTh 23 (1963) 510 ss; W.-D. Marsch, *«Gerechtigkeit im Tal des Todes». Christlicher Glaube und politische Vernunft im Denken Karl Barths,* en W. Dantine - K. Lüthi (eds.), *Theologie zwischen gestern und morgen,* 1968, 167-191.

9. D. Sölle - F. Steffensky (eds.), *Politisches Nachtgebet in Köln,* 1969, cf. esp. 129 ss.

10. Cf. M. Linz (ed.), *Die sogennante Politisierung der Kirche,* 1968; H. - O. Wölber, *Politisierung - Gefahr für die Einheit der Kirche?:* Evangelische Kommentare 1 (1968) 136 ss; Id., *Zum Thema «Politisierung der Kirche?», o. c.,* 329 ss; H. Maier, *Politische Theologie?,* 85 ss; H. Schmidt, *Theologie und Politik. Gesprächsbeitrag eines Politikers:* Lutherische Monatshefte 7 (1968) 277.

las partes y para ser apoyada por todas ellas. Pero sólo podrá representar ese papel al precio de su no compromiso institucionalizado.

Ulteriormente, se desmitologizó [11] sistemáticamente Rom 13 y la tradicional referencia a este pasaje. En el campo de la ética política, se sustituyó la débilmente cristianizada metafísica de la autoridad pública por una nueva *doctrina política de la virtud* (E. Wolf) [12]. La fe en la realeza de Cristo se abrió paso como culto en la vida cotidiana del mundo (E. Käsemann) y en la obediencia política (H. Gollwitzer), contra la «ideología alemana» de la doctrina de los dos reinos (no me refiero aquí a la teología de la Reforma). Este camino estuvo caracterizado por determinadas tomas de postura políticas y socio-éticas, algunos memoranda sobre el derecho a oponerse, sobre la constitución democrática, sobre el rearme y sobre la objeción de conciencia respecto del servicio militar, sobre la línea de demarcación Oder-Neisse...

No obstante, parece como si ninguno de los dos caminos hubiera reflexionado suficientemente sobre la relación de *logos* y *ethos,* de teoría y praxis. No se ha expuesto suficientemente el *Sitz im Leben* del sermón político y de los posicionamientos políticos en la Iglesia y con ellos la crítica ideológica e institucional de la propia situación. El modelo que se siguió para elaborar y hacer públicas las tomas de postura políticas continúo siendo impreciso y voluntarista ya que se pedía la palabra sólo «según las circunstancias». ¿Se puede ir más allá?

La exégesis histórico-crítica examinó sus textos aplicando el método de la historia de las formas, es decir, los analizó desde puntos de vista políticos y sociológicos, pero apenas se aplicó ese método a sí misma y a las actuales formas eclesiales en la sociedad. «En el trabajo histórico-formal se entra en contacto con la lingüística y la sociología porque cada género presenta un hecho sociológico. La toma de conciencia de esta realidad impide trazar una separación excesivamente simple entre historia de corrientes de pensamiento e historia político-económica», afirmó K. Koch [13]. Sin embargo, y curiosamente, se pudo interpretar existencialmente los resultados de los análisis histórico-formales sin haber practicado previamente análisis histórico-formales y sociológicos sobre la función de la interpre-

11. Cf. las publicaciones de la «Gesellschaft für Evangelische Theologie»: *Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft* (Beiträge zur Evangelischen Theologie 15); *Unter der Herrschaft Christi* (Beiträge zur Evangelischen Theologie 32), 1961.

12. E. Wolf, *Peregrinatio* II. *Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik,* 1965; cf. esp. 207 ss. 230 ss. 261 ss.

13. K. Koch, *Was ist Formgeschichte?,* 1964, 31.

terpretación existencial en la sociedad actual [14]. Una hermenéutica de la comprensión orientada exclusivamente por la historia del pensamiento toma nota de la historicidad del individuo, pero, con ello, deshistoriza inconscientemente las estructuras sociales en las que él vive. Tal hermenéutica no logra superar la comprensión idealista de la persona mediante las opiniones, ya de tiempo conocidas, de la conexión dialéctica persona—circunstancias, autotransformación humana— cambio de las circunstancias. El método de la historia de las formas debería haber dejado expedito el camino que va de la crítica histórica a la investigación socio-crítica y política de las actuales manifestaciones eclesiales y cristianas. ¿Qué historia de las formas tienen la actual teología, la Iglesia, las predicaciones, los memoranda, los boletines? ¿De qué lenguaje podrán servirse en sus actuales y respectivas crisis sociales? Se impone pasar de la crítica histórica a una *hermenéutica política* y socio-crítica. Con ella, no sólo se entenderán mejor los textos, sino que, además, se podrá reflexionar sobre la posición personal en un mundo dividido en las dicotomías de «privado y público», «espiritual y político», «interior y exterior» [15].

Precisamente ahí inciden también las modernas críticas a la religión y a la Iglesia formuladas por Feuerbach, Marx y Freud y por sus sucesores. A diferencia de lo que sucedía en las anteriores discusiones sobre la religión, ellos no preguntan por la «verdadera religión», sino por las funciones psíquicas, sociales y políticas de la religión y de la Iglesia. Puesto que actualmente el destino de los hombres depende cada vez menos del entorno natural y más de la civilización técnica, del urbanismo, del milieu social y de la política, precisamente por eso, la crítica pregunta por el efecto socio-psicológico y político de las predicaciones, por las instituciones y concepciones religiosas y por las pautas de comportamiento de los creyen-

14. Sobre su vinculación con la crítica romántica de la cultura y sobre su tendencia a la privatización en el desprecio de las categorías de lo público han llamado la atención H. Plessner, *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie,* 1966, y Chr. Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger,* 1958. K. Löwith, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie:* Theologische Rundschau NF 2 (1930) 26 ss, en contra de la tesis de la neutralidad de la conceptualidad existencial-ontológica puso de manifiesto que toda determinación estructural ontológica de la existencia presupone un ideal de existencia óntica. Cf. también M. Heidegger, *Sein und Zeit,* [8]1957, 13 (ed. cast.: *El ser y el tiempo,* México - Buenos Aires 1951).

15. Cf. J. Moltmann, *Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermenutik des Evangeliums,* en *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze,* 1968, 128-148.

tes en el tejido de las interacciones e interpretaciones de la vida moderna.

Una teología que quiera ser responsable deberá sopesar, pues, las implicaciones psíquicas y políticas de sus palabras, imágenes y símbolos, y someterlas a una reflexión crítica. No puede considerar las instituciones de sus actividades como algo dado y natural, colocándolas entre paréntesis como *adiaphora.* En todo discurso sobre Dios, tendrá que preguntarse si se ofrece al pueblo opio religioso o un verdadero fermento de libertad. Esto no significa que la teología deba abandonar el discurso de Dios para entregarse a la lucha de clases o al proceso de humanización, como recomiendan algunos. Quiere decir, por el contrario, que deberá saber en todo momento si habla del Dios del Crucificado, del Baal de la nación y de los ídolos de los corazones; si propala fe o supercherías. Deberá saber con claridad, además, en qué institución y en qué función es ella eficaz o ineficaz. Por consiguiente, no tendremos que limitarnos a preguntar qué sentido —lingüístico— tiene hablar de Dios. Deberemos interrogarnos sobre el efecto público que puede tener el hablar —o callar— acerca de Dios en una situación determinada.

Es difícil hacerse de antemano una idea del influjo histórico, pues siempre sucede de manera un tanto diversa a la supuesta. Pero con frecuencia sucede de forma un tanto distinta a como se piensa porque se expresa y hace lo que se piensa. Entre palabras, obra, escucha o efecto se da una relación abierta porque no se conocen todos los factores y, además, los hombres prefieren comportarse de forma un tanto incongruente. Por consiguiente, una ética de la responsabilidad tendrá que examinar las intenciones y las acciones en su efecto y respuesta, que no siempre se corresponden por completo con aquellas, y hacer consciente su relación recíproca. En el campo de formas de eficacia habitualizadas e institucionalizadas, esa relación recíproca ya no es tan abierta, sino que se repite una y otra vez. Por eso, la reflexión crítica deberá tomar conciencia de lo que se ha convertido en evidencias incuestionadas y examinarlo.

Si bien es cierto que la expresión «teología política» ya no pretende exclusivamente tematizar teología y política, Iglesia y Estado, sino hacer de lo «político» el santo y seña de toda teología responsable, esto no pretende corroborar la postura de C. Schmitt y elevar lo político a la categoría de lo total o colocar la teología y la Iglesia bajo las condiciones y necesidades de la política de un Estado. Teología política tampoco quiere decir que las cuestiones políticas deban convertirse en temas centrales de la teología cristiana (de forma análoga al sintagma *theologia crucis,* en el que la cruz es elevada a la condición de fuente exclusiva del conocimiento cristiano de Dios).

Teología política designa, más bien, el campo, el milieu, el espacio y el escenario en que hay que ejercer conscientemente la teología cristiana en nuestros días. La teología política quiere despertar la conciencia política de toda teología cristiana. Entendida en esta generalidad, se presupone que existe una teología ingenua y políticamente inconsciente, pero que es completamente imposible una teología apolítica. Conviene señalar que las teologías no políticas han contraído siempre alianzas tácticas muy fuertes con movimientos políticos casi siempre conservadores. Aquellas iglesias que se retiran a una neutralidad no política y transpolítica son iglesias politizadas. Con su neutralidad pagan su posición de privilegio y de intangibilidad. Por consiguiente, no preguntaremos si es lícito «politizar» a las iglesias actuales, como temen los críticos. Sólo cabe preguntar cómo pueden salir de su teología política practicada de manera inconsciente, de la teología política a veces oculta a las iglesias mismas, pero que otros practican con ellas; y cómo pueden pasar a una teología política crítica y autocrítica.

Si entendemos teología política como nueva designación de campo para la teología cristiana y la concebimos en este sentido como una categoría hermenéutica o teológico-fundamental, no deberemos pasar por alto que este espacio está ocupado siempre por aquellas religiones y teologías políticas en las que lo político es por completo el sujeto de las religiones y de las teologías.

Críticos de derechas y de izquierdas han objetado con razón que, sin determinadas negaciones, esta nueva teología política es, con otros medios, aquella vieja teología que se utilizó siempre para justificar situaciones e ideologías políticas. Debemos conceder inmediatamente que el «pendiente proceso entre el mensaje escatológico de Jesús y la realidad socio-política» (Metz) lleva a una «teología crítica», pero que eso no basta para fundamentar esa crítica (de la sociedad) con aquella «reserva escatológica» que remite a la transitoriedad de cualquier *status* alcanzado históricamente por la sociedad y que, por consiguiente, destruye con la alusión al «todavía no» las identificaciones y politizaciones directas de las promesas cristianas. H. Maier ha visto la diferencia respecto de las teologías políticas de tiempos anteriores en que ahora se relegan estas identificaciones y politizaciones no al pasado o al presente, sino al futuro, y la «reserva escatológica» se convierte así en un «todavía no» intrahistórico, con lo que desaparece prácticamente la diferencia entre el mensaje cristiano y las modernas ideologías políticas [16]. De hecho, si la reserva

16. H. Maier, *o. c.*, 80. De manera similar, ya antes: D. A. Seeber, *Was will die «politische Theologie?»:* Herder-Korrespondenz 22 (1968) 345 ss.

escatológica y el «todavía no» paulino fueran sólo la cara negativa de un «pero entonces» [17] positivo, la diferencia parecería únicamente cuantitativa y temporal, y la teología política, ahora socio-crítica, no pasaría de ser un precursor de la intentada teología política afirmativa de un venidero y armonioso mundo-sociedad.

Se podría entender la vieja «teología de los órdenes» como sanción de los órdenes sociales existentes. Pero si la crítica contrapone hoy a ella sólo una «teología de las mutaciones», entonces también ésta puede ser entendida como sanción de una sociedad abocada a mutaciones súbitas. Decimos que la teología tiene que ser hoy socio-crítica. Muy bien. Pero es posible que esto tan sólo nos lleve hasta la sanción religiosa de aquella crítica social que es ya, de cualquier manera, un elemento necesario de la sociedad moderna. Por consiguiente, teología socio-crítica deberá significar una postura autocrítica en la confrontación de la realidad eclesial y cristiana con su propia pretensión cristiana. La teología crítica viene del origen y del centro de la Iglesia. Todo lo demás termina por ser acomodación al orden, cambio y crítica existentes.

Desde un punto de vista cristiano, la diferencia y la crítica expresada con la reserva escatológica no es *cuantitativa* y *temporal,* sino *cualitativa* y *escatológica.* La teología cristiana no debe ir a la zaga de la opinión marcusiana según la cual, incluso en la actuación revolucionaria, se llega a tener presente el «escándalo de la diferencia cualitativa cuando la teoría no quiere limitarse a corregir el mal existente» [18].

Por lo que a mí respecta, desearía recordar que he identificado la teología paulina de la esperanza con una teología de la cruz, y que he hablado de una *eschatologia crucis.* En Pablo, el antientusiasta «todavía no» es el reverso de la palabra de la cruz, predicada por él en Corinto [19].

De igual manera, en Metz ocupa el centro de la teología política crítica no la simple crítica de provisionalidad en la ilusoria definitividad del presente, sino el acontecimiento teológico y político de la crucifixión del Portador de las promesas escatológicas.

17. E. Jüngel ha llamado atinadamente la atención sobre esto: *Die Welt as Wirklichkeit und Möglichkeit:* EvTh 29 (1969) 417-442, 424.

18. H. Marcuse, *Das Ende der Utopie,* 1967, 20. (ed. cast.: *El final de la utopía,* Ariel, Barcelona ²1981).

19. *Teología de la esperanza,* Sígueme, Salamanca ⁴1981, 208 ss. Para las consecuencias políticas de este diseño teológico, cf. F. Kerr, *Eschatology as Politics:* New Blackfriars 49 (1968) 343-351, y D. Migliore, *Biblical Theology and Political Hermeneutics:* Theology Today XXVI (1969) 118-132.

En modo alguno se puede fijar metafísicamente el punto de mediación y de diferenciación del reino de Dios y mundo o del futuro escatológico y de la historia política distinguiendo lo pasajero y lo definitivo, lo penúltimo y lo último o lo que es cosa del hombre y lo que es asunto de Dios. Sólo existe una manera de conseguirlo: poniendo la mirada en la cruz de Cristo, en esa cruz que separa y une. El hombre no debe separar metafísicamente lo que Dios ha unido en Cristo. El «escándalo de la diferencia cualitativa» está no en el más allá de la esperanza cristiana, sino en la figura de la cruz de su más acá [20]. Y precisamente aquí es donde la teología cristiana que se torna crítico-política debe separarse de aquella teología política que condujo a la crucifixión de Jesús. Sólo cuando se clarifica allí el *sic et non* cabe defenderse contra el reproche de que se postula una conciencia crítica únicamente en el plano dogmático, sin entrar a analizar [21] las motivaciones y funciones de la conciencia dominante, creyente y roma, creándose así la impresión de que se puede desarrollar lo primero partiendo de lo segundo. Comenzamos, pues, con un análisis de la religión política, formulado en una metafísica política, a fin de preguntar después por las implicaciones políticas de una teología cristiana de la cruz.

2. *Religión política*

La religión política y su formulación en una teología política no han sido inventadas por el cristianismo, sino que constituyeron la esencia de las antiguas religiones paganas. Desde su origen en el Cristo crucificado políticamente, la fe y la teología cristianas tuvieron que luchar incesantemente con las religiones políticas de los

20. Contra R. Spaemann, cuya posición religiosa respeto tanto como el ateísmo de compañeros marxistas, pero en cuyas exposiciones contra la «teología política» de J. B. Merz y mía no he descubierto ninguna locución específicamente cristiana. Habla de «Dios», pero no del Dios trino; habla del «hombre», pero no del «Hijo del hombre». Califica la teología escatológico-política de Metz y mía de «ambigua» porque la mira a través de las gafas de su concepción que desune metafísicamente a Dios y al hombre. ¿No elimina él de nuevo lo que está unido según el testimonio de la Escritura, de la Iglesia y de la historia de Jesucristo? En la actualidad vemos con mucha frecuencia cómo, con la doctrina de los dos reinos, se elimina de la escatología lo que se afirmó en la cristología. Cf., por el contrario, Chr. Blumhardt: «El cielo de Cristo está en la tierra, no en el cielo, pues Cristo se ha encarnado y quiere establecer el cielo de Dios en la carne» *(Werke* III, 337).

21. Se ha formulado atinadamente esta objeción en: van Onna - Stankowski, *Kritischer Katholizismus,* 51.

gentiles y de sus Estados. E. Peterson [22], A. Ehrhardt [23], H. Maier [24] y E. Feil [25] han estudiado con bastante detalle el tema y la historia del concepto. Yo me limitaré aquí a anotar algunos recuerdos y observaciones, para pasar a la situación actual.

Las expresiones «teología política», *«theologia civilis», «genus politikon»* provienen de la filosofía estoica [26].

«Panecios distinguió tres clases de figuras de dioses: las fuerzas naturales (de la naturaleza) concebidas como personas, los dioses de la religión del Estado, y la figura del mito *(genus physikon, politikon, mythikon);* y fundó así la *theologia tripertita* que llegó a imponerse en la teología racionalista de Roma» [27]. La expresión literaria aparece por primera vez en Terencio Varrón. Agustín se ocupará de la expresión y de su contenido en *De Civitate Dei,* libro VI, cap. 5 ss (resumen en el cap. 12). Son míticas las imágenes de los dioses de los poetas; son naturales y metafísicos los conceptos teológicos de los filósofos; y son políticos los de la polis. La *teología mítica* encaja sobre todo en el teatro, en el teatro cúltico-político. La *teología metafísica* forma parte de las concepciones del mundo defendidas por la escuela de los filósofos; y la *teología política* responde a una necesidad del Estado. Como ya señaló Agustín, nos encontramos ante un binomio, pues la teología mítica y la política constituyen una unidad. Ambas son siempre míticas y políticas a la vez. Pertenecen al teatro, al templo y a las manifestaciones públicas de determinadas comunidades. Por el contrario, la cultura exclusivamente espiritual y sin imágenes de la religión filosófica es universal y tiende hacia una religión cósmica que una a toda la humanidad.

Mientras que la escuela estoica griega consideró la teología natural como el peldaño más elevado, la teología política es la preferida

22. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935), en *Theologische Traktate,* 1951, 45-148.

23. A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* I: *Die Gottesstadt der Griechen und Römer,* 1959.

24. H. Maier, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789-1901,* ²1965.

25. E. Feil, *Von der «politischen Theologie» zur «Theologie der Revolution»?,* en E. Feil - R. Weth (eds.), *Diskussion zur «Theologie der Revolution»,* 1969, 110-132. Allí, más bibliografía.

26. Sin embargo, ya Platón, *De Republica* II, 379a, había criticado las teologías míticas de los poetas bajo el punto de vista del «fundador de ciudades»: sus «rasgos fundamentales» *(typoi)* deben corresponderse con el ser de Dios, con el Bien, si pretenden ser importantes para las virtudes político-morales en la polis. Ya aquí, el conocimiento del «ser» de Dios se convierte en fundamento para una teología política; y de la combinación razonable de ambos nace la crítica perspicaz de las narraciones de los poetas sobre los dioses.

27. M. Pohlenz, *Die Stoa* I, ³1964, 198.

por los estoicos romanos, porque, como dijo Varrón, «cuanto escriben los poetas es demasiado bajo para servir de modelo al pueblo. Lo que piensan los filósofos es demasiado elevado para poder ser de alguna utilidad al pueblo». Por eso, la doctrina política de los dioses debe ser la meta de los poetas y de los filósofos. Porque, en una comunidad política, los ciudadanos y los sacerdotes deben saber qué dioses tienen que reconocer a causa del Estado, y mediante qué acciones y sacrificios sagrados los venerarán. Según la antigua ciencia política, los Estados y los dioses forman una unidad, de manera que no puede existir un Estado sin dioses, ni divinidades sin un Estado. *Polis* y *civitas, nomos* y *dike* son conceptos religiosos. Porque, según la ciencia social antigua, el objetivo supremo del Estado era conocer los dioses de la patria y venerarlos de manera adecuada a fin de asegurar el bienestar y la paz del país, por eso se unían los ciudadanos mediante la religión común. En el helenismo, la *polis,* que era al principio una organización para la veneración religiosa, pasó a convertirse en objeto de veneración religiosa. La divinización de las ciudades y la creación de la *dea Roma* se debieron a influencias orientales [28]. Tales hechos continúan dándose en nuestros días. Baste recordar que, con la independización de la India, se creó una diosa «Madre India».

De la teología política de Roma deriva la antigua y persistente trilogía de religión, autoridad y tradición (H. Arendt). Observamos, sin embargo, que sólo el ejercicio público de la religión se convierte en primera obligación de los ciudadanos, mientras que siguen gozando de libertad religiosa en la esfera de lo privado y de lo doméstico. «La negación teórica de la religión del Estado... no constituye el *crimen laesae religionis.* Se hacía uno culpable cuando omitía la observancia obligatoria de los ejercicios o prácticas del culto religioso» (Cipr. Mart.: «imperatores praeceperunt eos qui Romanam religionem non colunt debere Romanas caeremonias recognoscere») [29]. Era completamente irrelevante que quien ofendía a los dioses del Estado fuera ateo o adorara a otras divinidades. El reproche de ateísmo se refería exclusivamente a la impiedad pública y práctica contra los dioses del Estado. Se acusó de ateísmo a los cristianos en el marco de esta religiosa razón de Estado. Y Justino Mártir recogió tal acusación al calificarse personalmente de «ateo» respecto de los *Dii populi Romani* (Apol I, 6, 13). La religión cristiana se convirtió

28. A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik* I, 57.

29. A. von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur XXVIII,* 4. Heft, 1905 10.

UNIVERSIDAD JAVERIANA
BIBLIOTECA GENERAL
CARRERA 7 NO. 41-00
SANTAFE DE BOGOTA

en religión del Estado, en el sentido anteriormente apuntado, desde las legislaciones promulgadas por los emperadores cristianos Teodosio y Justiniano. A partir de aquellos momentos, las sinagogas judías fueron consideradas como *«sacrilegae»,* y todas las religiones no cristianas, como especies del ateísmo.

La normativa relacionada con el teísmo político, tanto la positiva como la negativa, demuestra bien a las claras la presencia del *topos* «religión pública» o «política» en aquellas sociedades. El cristianismo asumió el rol de esta religión pública desde Constantino y desde la cristianización de Europa. Sin duda, «cristianizó» la preexistente religión de Estado romana, pero él mismo quedó «religionizado» en el proceso; fue «politizado» en el sentido de la razón de Estado vigente.

Deberemos preguntarnos si el *topos* de la religión política ha desaparecido realmente de las sociedades modernas, pluralistas, laicistas o con tendencias a la emancipación. Una visión panorámica de la historia y de la situación actual de la legislación sobre la blasfemia ponen de manifiesto que, desde España hasta la Unión Soviética, se ha pasado de unos dioses protegidos por el Estado a la protección de comunidades religiosas en un Estado indiferente en materia religiosa. La conexión de este parágrafo legal con las medidas tomadas para proteger los símbolos del Estado contra posibles ultrajes indica, por otro lado, que el *topos* de la «religión política» sólo se ha desplazado. La separación de la Iglesia y del Estado puede llevar, como en Estados Unidos, a la formación de una peculiar religión civil. Como dice en su preámbulo, la Constitución de la República Federal Alemana fue decidida por el pueblo alemán «en la conciencia de su responsabilidad ante Dios y ante los hombres». Pero no es claro de qué Dios se habla. No se hace referencia alguna a las confesiones católicas y protestantes.

Si bajamos algunos escalones, veremos que la psicología de la religión conecta la «conciencia religiosa roma» con imágenes paternas políticas para obtener de ellas alivio y seguridad, y para defenderse del ateísmo público con el reproche de «desvinculación» intelectual y de desmoronamiento de la moral y del Estado [30]. Cuando, por otro lado, una política eclesial «socialista» practica la opresión de las iglesias invocando la razón de Estado no hace sino una política de Estado atea respecto de la Iglesia. Pero también aquí continúa

30. Por ejemplo K. Panzer, *Der Katholik und die Strafrechtsreform,* Köln, s/f, según el cual «el Estado, de acuerdo con la constitución vigente, estaría llamado a hacer frente también con sus propios medios a la amenaza a la visión moral y a su propia autoridad, amenaza representada por el ateísmo» (58).

presente el *topos* de una religión política. Ocurre, sin embargo, que ese *topos* está cubierto con una ideología de Estado. Tampoco la separación de la Iglesia y Estado impide la formación y práctica de religiones políticas que, como ha sucedido desde tiempos inmemoriales, realizan la integración simbólica y la autoconfirmación mística de una sociedad.

3. *Una primera crítica cristiana de la religión política*

Como se sabe, tanto los filósofos paganos como el Senado romano persiguieron por ateo y enemigo del Estado al cristianismo primitivo que seguía a aquél que fue ajusticiado por las autoridades romanas con el castigo reservado a los revolucionarios. No deberíamos perder de vista este temprano conflicto cristiano con Estados religiosos, aunque los apologistas cristianos intentaron presentar muy pronto la fe cristiana como la religión que sostiene verdaderamente al Estado, y la teología cristiana como la más elevada teología política.

En su famoso tratado sobre el «Monoteísmo como problema político», escrito en 1935 contra la «Teología política» de C. Schmitt, 1934, E. Peterson trazó la historia de las ideas políticas de la dogmática cristiana. Los filósofos cristianos intentaron muy pronto la vinculación del monoteísmo bíblico con el monoteísmo filosófico de la escuela aristotélica. Pero este monoteísmo metafísico era en el fondo un monarquismo. Si existe sólo una divinidad, únicamente habrá una soberanía universal del Dios único. El universo tiene una estructura monárquica: un Dios —un *logos* y un *nomos*— un cosmos. Se vinculará a la divinidad con la unidad de la realidad del todo y se convertirá en símbolo y punto de integración de esa unidad. Con esta interpretación monoteísta del mundo sostenida por la teología natural se corresponde el imperialismo de un solo César en la teología política. La convertibilidad de las concepciones metafísicas en políticas y de éstas en aquellas es perceptible ya en Aristóteles mismo. La famosa cita con la que cierra el libro duodécimo de su «Metafísica» —«Los seres no toleran ser mal gobernados: No es bueno el gobierno de muchos a la vez, basta un solo jefe»— corona su teología metafísica, pero está tomada de la Ilíada, donde Agamenón le da un sentido político [31]. C. Schmitt la ha seguido en

31. Según la doctrina aristotélica de la monarquía, la divinidad rige el universo como «Motor inmóvil», es decir, en virtud de su propia perfección, que despierta al Eros en todas las cosas imperfectas: κινεῖ ὡς 'ερώμενον οὔ κινούμενον. La teología cristiana, según la cual Dios es «amor», y por su amor llama a todas las cosas a la existencia, reconcilia y redime, cambia por completo esa doctrina de la monarquía.

la historia del pensamiento sobre teísmo, deísmo, naturalismo y las correspondientes formas constitucionales, para presentar en su propio decisionismo la forma provisionalmente última de la doctrina metafísica de la soberanía. Los apologistas cristianos hicieron suya esa convertibilidad para convertir la temprana polémica cristiana contra los dioses de las religiones políticas existentes en el Imperio Romano, multiforme, religiosamente tolerante y pluralista, en la teología cristiana cuya religión sería el verdadero fundamento del Estado en el futuro Imperio Romano, dotándole así de uniformidad. Rechazaron las teologías políticas de los pueblos, pero politizaron la teología natural de los filósofos e influyeron así sobre los eruditos que se encontraban en las filas de los detractores de la religión política. El pueblo del Dios *uno* —reunido en la Iglesia *una,* formada por gentes que vinieron de diversos pueblos y religiones— es sobreponerse prácticamente al politeísmo. La idea del Dios uno y el pensamiento de la unidad universal de la Iglesia pedían una correspondiente política de unidad. «Al único Rey sobre la tierra replica el Dios uno, el Rey único en el cielo, y el único Nomos y Logos regio» [32]. Como consecuencia lógica, la idea del reino de paz de Cristo se unió con la idea de la Pax Romana porque cuando el Salvador apareció sobre la tierra y, coincidiendo con su venida, Augusto fue el primer romano que se convirtió en señor de las naciones; entonces desapareció la soberanía plural y la paz se adueñó del globo terráqueo. Tal fue la explicación que se dio.

Pero si el reino de paz de Cristo está unido providencialmente con la Pax Romana, entonces la Iglesia cristiana tiene que proponer su existencia especial tan pronto como esa paz de los pueblos se difunda por la tierra habitada, y el cristianismo deberá convertirse en religión de la unidad de ese Estado de la unidad [33]. Las luchas

Cf. la contraposición de Lutero: «Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili... Et iste est amor crucis ex cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi invenit bonum quo fruatur, sed ubi bonum conferat malo et egeno» (*Heidelberger Disputation* 1518, These XXVIII, Clemen V, 391 s).

32. E. Peterson, *Monotheismus,* 91.

33. Es importante la observación de Peterson: «Una teología que se sabía ligada esencialmente al Imperio Romano era una amenaza inevitable para el universalismo de la proclamación cristiana», *o. c.,* 146. Por eso, ya los maniqueos egipcios consideraron el cristianismo como una religión limitada al occidente frente a los que podían ensalzar la universalidad de su propia doctrina. Viceversa, los cristianos podían considerar al Imperio Romano, por su cultura y expansión, como «preparación» de la predicación cristiana. Es éste un conflicto que ha acompañado hasta el presente al «occidente cristiano» y al «oriente cristiano». Por fin, el cristanismo puede hoy llegar a ser secular con su propia deseuropeización.

posconstantinianas entre «Iglesia y Emperador» [34] eran, pues, simultáneamente luchas por la libertad de la teología cristiana respecto de esta teología política de Roma.

E. Peterson ha mostrado que –y cómo– se superó el monoteísmo político-religioso mediante la formación de la doctrina trinitaria en el concepto de Dios. El misterio de la Trinidad existe sólo en Dios, no en la criatura. Con la doctrina de la Trinidad, la teología cristiana transcribe la unidad de Dios Padre con Cristo crucificado en el Espíritu santo. Pero si la revelación de Dios en el Crucificado es el punto concreto de arranque de esa teología, entonces no se podrá utilizar el concepto cristiano de Dios como trasfondo religioso para los principados, autoridades estatales y poderes nacionales. Por desgracia, E. Peterson no se atrevió a aplicar la crítica trinitaria contra la jerarquía intraeclesial del llamado episcopado monárquico, que se corresponde exactamente con aquel monoteísmo político y que tomó títulos, honores y ceremonial cortesano de aquel descompuesto Imperio Romano. Con la formación de la doctrina de la Trinidad, la teología cristiana se liberó del monoteísmo religioso-político, y lo destruyó en principio, aunque no de hecho. En mi opinión, la crítica a la religión política es hasta hoy la función política de la doctrina trinitaria.

El cristianismo no es «monoteísmo radical» (R. Niebuhr), sino fe trinitaria.

La división tradicional del *locus* dogmático «de Deo» en teología natural, que habla de la unidad de Dios, y en teología de la revelación, que desarrolla el misterio de la Trinidad, refleja claramente el habitual injerto de la fe cristiana en la religión política de un país.

El abandono liberal de la doctrina de la Trinidad es señal de la consciente disolución de la fe cristiana en una religión política del mundo cristiano. Que K. Barth comience su «Dogmática» con la doctrina de la Trinidad, sin decir previamente ni una palabra sobre la teología natural, no debe considerarse como repliegue de la Iglesia sobre sí misma, sino como crítica radical de la teología política. Para entender que esto es así basta con leer la «Dogmática» desde el trasfondo de sus primeros escritos dialécticos [35].

34. Cf. el trabajo escrito en la resistencia holandesa por H. Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert,* 1947.

35. En otro lugar he expuesto y fundamentado la tesis de que la doctrina de la Trinidad es teología de la cruz esencialmente: *El Dios crucificado,* Sígueme, Salamanca ²1977. Señalaremos aquí que la doctrina clásica de la Trinidad apenas si permite discernir con claridad esta raíz.

La equiparación de la Pax Christi con la Pax Romana fracasó, según E. Peterson, en la escatología cristiana. La paz de Dios, superior a toda razón, incluso a la razón política, no puede ser garantizada por César alguno; únicamente por el Crucificado. Ahora bien, ¿es esa paz sólo «más elevada» que toda razón o, más bien, un escándalo y una locura para la razón? No sólo la mirada a las promesas celestes, sino la visión del Crucificado, en el que se hace presente el reino de Dios, sitúa a los cristianos en una distancia crítica tanto de las concepciones de paz tecnocráticas, como de las revolucionarias.

Para E. Peterson, con la doctrina cristiana de la Trinidad y con la escatología cristiana se ha producido en principio la ruptura de la teología cristiana con aquella teología política que utilizaba abusivamente la predicación cristiana para justificar una situación política [36]. H. Maier y R. Spaemann no creyeron necesario añadir nada a esto salvo la alusión a su permanente actualidad. Yo, en cambio, opino que con ello no hacen sino comenzar los verdaderos problemas políticos de una teología cristiana. Porque «tenerse como más elevada que toda razón política», como H. Maier aconseja a la Iglesia, no le molesta lo más mínimo ni rompe con su teología política. Sólo cuando se pone en marcha de nuevo el proceso «aut Christus - aut Caesar» se producen rupturas y tensiones productivas.

4. *«Teología política» poseclesial en los tiempos modernos*

1. Tras la disputa medieval entre *Imperium* y *Sacerdotium,* la antigua idea de la unidad de comunidad de religión y comunidad política recobró nuevo peso en Europa mediante la *Renaissance* y el Humanismo. En los movimientos de iglesias nacionales se sustituyó el viejo simbolismo del Imperio por el más moderno simbolismo popular según el modelo de la *Politia Moisi* [37]. En las iglesias regionales protestantes volvieron otra vez concepciones medievales cuando la idea del Corpus-Christianum fue traducida al formato reducido de los territorios regionales principescos. Se seguía con agrado la política maquiavélica según la cual la religión «contribuye en gran medida a mantener a los ejércitos en la obediencia, al pueblo en la concordia y a los hombres en buena disposición» *(Del Estado,* I, 11 y 12). Como en la antigüedad, recomendaba Hobbes: «El Estado

.36 E. Peterson, *Monotheismus,* 105; cf. H. Maier, *Politische Theologie?,* 91.

37. Para los símbolos religioso-políticos del Imperio, cf. A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance,* ³1962. Para la simbología religioso-política del pueblo, cf. H. Kohn, *Historia del nacionalismo,* Fondo de Cultura Económica de España, Madrid 1984.

tiene pleno derecho a ordenar cuáles son los nombres y denominaciones honrosos de Dios y cuáles no» *(De cive,* 15). Posteriormente, y con una validez mantenida hasta nuestros días en la sociología de la religión, Rousseau analizó en el *Contrato social,* libro IV, cap. 8, las ideas fundamentales de la «religión civil» [38]. Jesús, dice Rousseau, fundó un Reino espiritual en la tierra, basado en la separación del sistema teológico y del político y que elimina la unidad del Estado. Por eso existe una «religión del hombre» y la «religión del ciudadano». La primera consiste en la adoración interior del Dios supremo, y en la religión pura y sencilla del evangelio. Es la verdadera fe en Dios y el derecho natural divino. La segunda se reduce a un país y le da a este sus dioses y patronos protectores particulares. Son las religiones civiles o el derecho divino positivo. Aquí, todo servicio prestado a la patria ha sido ofrecido al mismo tiempo al dios protector. En las religiones civiles positivas existen dogmas. Deberán ser sencillos, poco numerosos; no necesitarán aclaración alguna. Rousseau enumera cuatro de ellos: 1. la existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora; 2. una providencia que todo lo abarca; 3. una vida futura; 4. la recompensa de los justos y el castigo de los impíos. R. Bellah ha demostrado que la religión civil se puede reducir en América a estos cuatros puntos [39]. Y si se lee la encuesta «¿Qué creen los alemanes?» [40], encontramos de nuevo esos cuatro puntos. «El omnipotente», «la providencia», «una vida después de la muerte» y el «juicio justo» pueden aplicarse con provecho a muchas formas de la razón de Estado.

2. Pero existe en los tiempos modernos otro retoño de la teología política. Si ya Agustín reunió la teología mística y la teología política porque las sagas cultuales y los mitos del Estado van juntos, y contrapuso ambos a la teología natural, así también los apologistas cristianos no entraron en teologías concretas de la *polis,* sino que politizaron la teología natural como teología de la *ecumene.* En la medida en que las confesiones cristianas se convirtieron en religiones políticas de los Estados nacionales independientes, en esa misma proporción emergió sobre el Humanismo la idea de la «religión na-

38. Cf. I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs,* 1968, y W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel,* 1969, 76: «Al igual que Rousseau y Herder, Lessing opina que el cristianismo ha hecho imposible la total integración del hombre como ciudadano en una comunidad político-estatal mediante una religión política».

39. Cf. nota 46.

40. W. Hartenberg (ed.), *Was glauben die Deutschen? Die Emnid-Umfrage-Ergebnisse und Kommentare,* 1968.

tural», y fue aplicada de manera crítica contra las religiones políticas de las patrias que se peleaban. En realidad, se puede entender la teología natural moderna como negación de la teología política [41]. La disputa que K. Barth y E. Brunner sostuvieron en los oscuros años que giraron alrededor de 1933 sobre «naturaleza y gracia» fue desafortunada en la medida en que no trató sobre «teología natural o teología de la revelación», sino de la «teología política» germanocristiana, que no era una teología natural ni una teología de la revelación, sino, exclusivamente, razón de Estado religiosa del Tercer Reich.

También la moderna «teología natural» se alimentó de las fuentes del estoicismo humanista, pero su *pathos* fue distinto en la medida en que se entendió como comienzo de una época poseclesial y poscristiana. Se percibe esto en la inversión radical de la relación entre razón y revelación, naturaleza y gracia, Estado e Iglesia. «Si la teología natural había tenido su lugar en el antepatio de la doctrina y de la ciencia de Dios propiamente dicha y preparaba para ésta, ahora todo lo sobrenatural y suprarracional de una religión se convierte en estadio previo de la teología natural, y, como lo puramente positivo o dado históricamente, pasa a ser 'vehículo propedéutico' de la fe de la razón moral» [42]. En Lessing no leemos ya «razón y revelación», como en la ortodoxia protestante, sino «revelación y razón». El conocimiento natural y racional de Dios se transforma de concepto de principio u origen para la historia del error y de la revelación en concepto de llegada para esa historia. La teología natural no es ya aquello de donde viene la historia y en lo que entra la revelación, sino algo en lo que entra la historia, lo que promete la revelación histórica y lo que superará un día la religión, la revelación y la fe. Las concepciones religiosas de la historia sostenidas por Lessing y por Kant ponen de manifiesto el moderno quiliasmo filosófico de la «teología natural». El *topos* de la teología natural según el cual se puede conocer el presente del Dios creador mediante la razón, a través de sus obras, se transforma en la esperanza de que Dios «será todo en todo» en la fe de la razón pura, y de que «nadie tendrá que adoctrinar a otro» porque cada uno experimentará de manera inmediata a Dios. «Ilustración» y «Enlightenment» son los pasos actuales de la fe particular de la Iglesia a la fe universal de la razón. La kantiana utopía religiosa de la religión de la razón pura se

41. E. Feil, *Von der «politischen Theologie» zur «Theologie der Revolution»?*, 117.

42. G. Söhngen, art. *Natürliche Theologie*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* VII, 815. Para lo que viene a continuación, cf. también W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung*.

entiende como fuerza crítica para este paso y se corresponde con su utopía jurídica de la sociedad cívica mundial y de su fuerza crítica frente al mundo de los Estados.

Con ello, la teología natural se convierte en punto de arranque para una crítica de la religión «con un fin cívico-universal». Sería superficial contemplar esto sólo como «negación» de las muchas religiones y confesiones políticas. En el fondo, se politizó con esto lo que Rousseau llamó «la religión del hombre», para superar así las «religiones del ciudadano», porque los humanistas franceses y americanos eran humanistas políticos que se lanzaron a la calle con la bandera de la «religión del hombre» y de los «derechos humanos naturales». No se limitaban a hablar de libertad, de libertad de voluntad o de pensamiento, sino que propalaban la «libertad pública». No se limitaban a exigir el derecho de cada uno a la felicidad, sino el derecho a la «dicha pública». Th. Jefferson declaraba: «No merece el calificativo de dichoso quien no participa en la dicha pública. Nadie merece ser calificado de libre si no ha experimentado la libertad pública. Nadie puede ser calificado de dichoso o de libre si no participa en el poder público» [43]. La politización de la moderna «teología natural» tenía dos tendencias: en primer lugar se orientaba hacia la universalidad de una futura religión de la humanidad, y dirigía su crítica contra las religiones nacionales y contra la época confesional del cristianismo; en segundo lugar apuntaba a la democratización de lo público, y contra la separación de interioridad y realidad pública. Encontramos ambas cosas en Richard Rothe, el padre de la moderna teoría de la secularización, cuando afirma que el espíritu cristiano abandona en los tiempos modernos su «estadio eclesial» para entrar ahora en su «edad política» [44].

43. H. Arendt, *Uber die Revolution,* 1963, 162 (ed. cast.: *Sobre la revolución,* Revista de Occidente, Madrid 1967).

44. R. Rothe, *Theologische Ethik* III, 1848 & 477, 1010: «Si uno quiere orientarse en el actual estado de la cristiandad, tendrá que reconocer previamente que ha pasado ya el *estadio eclesial* de la evolución histórica del cristianismo, y que el espíritu cristiano ha entrado ya en su *fase moral,* es decir, *política.* Si la Iglesia es la forma esencial en la que el cristianismo tiene su existencia, entonces —tenemos que reconocerlo honradamente— está lamentablemente hoy igual que ayer; y no se puede prever cómo mejorará. Pero el cristianismo, por su misma esencia, quiere *superar a la Iglesia.* Pretende nada menos que tener como su propio organismo todo el organismo de la vida del hombre, es decir, el Estado. El cristianismo apunta esencialmente a mundanizarse de manera creciente; es decir, a desnudarse de la forma eclesial con la que iba vestido en su primera entrada en el mundo, para vestir la forma de vida humana general, la moral» (los subrayados son del autor). Por eso, el cristiano practicante pertenece al pasado; en el reino de la cultura sólo existe el cristiano como ciudadano. Cf. Chr. Walter, *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses, Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert,* 1961, 134 ss. En el actual debate sobre la secularización,

Por consiguiente, sería bueno distinguir: a) teologías políticas que formulan la respectiva «religión civil»; b) «teología natural» precristiana, que en modo alguno se identifica con aquellas; c) «teología natural» poseclesial, moderna, a la que la escatología cristiana ha teñido de quiliasmo, y cuyas implicaciones políticas no coinciden con la religión cívico-nacional mencionada antes.

3. En Alemania no son sólo los partidos los que —en campaña electoral— hurgan en los sentimientos de la religión civil esgrimiendo imágenes paternas y mitos nacionales de protección y seguridad al tiempo que pagan tributo a lo que P. Tillich llamó en 1933 «romanticismo político» para —manteniéndose siempre en el dorado centro— levantar guiñapos de enemigo a derecha e izquierda y despeñar al enemigo al abismo del miedo. Sin duda, A. Springer ha reconocido con claridad insuperable las necesidades político-religiosas del pueblo alemán y las ha plantado como punto de mira constante de sus periódicos y publicaciones [45]. Según la gnosis vulgar, en el mundo hay bueno y malo. Lo bueno demuestra la presencia de Dios; lo malo es una alusión a la existencia del demonio. La pastoral periodística dirigida al pueblo no debe pincelar unilateralmente lo malo. Deberá contemplar y comunicar siempre lo bueno para promoverlo. Pero tampoco lo bueno está exento de nubecillas, por lo que no resulta nada fácil tomar partido de forma radical. Por consiguiente, habrá que minar el terreno de todos los extremistas. Para ello habrá que tener fija la mirada en la ambivalencia del mundo y en la propia situación paradójica de esos extremistas. Cuando la teología de esta pastoral dirigida al pueblo no satisface, tampoco deben publicarse las tesis de minorías extremistas. Cuando la Iglesia se preocupe más por cuestiones de la política que por la fe, entonces

en la actual discusión sobre teología eclesial y política, en el impulso a «superar la Iglesia», vivo hoy en ambas confesiones, los caminos verdaderos y erróneos de R. Rothe continúan teniendo una gran actualidad. L. Feuerbach demuestra que, con la mundanización del cristianismo, el mundo puede cargarse otra vez religiosamente: «Si el hombre ha pasado a ocupar prácticamente el lugar del cristiano, teóricamente el ser humano deberá ocupar el lugar del (Ser) divino... Puesto que debemos hacernos de nuevo religiosos —la política tiene que convertirse en nuestra religión. Pero ésta podrá llegar a serlo si tenemos en nuestra concepción un Supremo que convierte para nosotros la política en religión» (*Die Notwendigkeit einer Reform der Philosophie,* 1842, en *Werke* II, ed. Bolin - Jodl, 1969, 219). Los críticos humanistas de la Iglesia y del cristianismo tienen que reflexionar más sobre esto, para no caer en doctrinas políticas de la salvación. La política no puede convertirse de nuevo en «nuestra religión».

45. Tomo lo que viene a continuación de la correspondencia epistolar entre A. Springer y H. Bannach, 1968, publicada en Alemania por la Evangelische Akademikerschaft; lo tomo también de la carta de A. Springer a M. Saller, en: Der Spiegel 17 (1969) 81-82.

UNIVERSIDAD JAVERIANA

«la casa del periódico, por responsabilidad cristiana», hará cuanto esté en su mano para ayudar al hombre en esta fe, y «cuanto podamos hacer como periodistas —información, creación de opinión, entretenimiento— se convierte en piedra angular para esta gran tarea». Cuando, por consiguiente, la Iglesia pasa a la crítica política, deja un espacio libre en el alma del pueblo y otros «pastores de almas» vendrán a llenarlo. De ordinario, Springer suele cuidar exclusivamente la necesidad de los «cristianos respetables», como él dice.

Si la Iglesia y la teología emprenden un camino político-crítico, no deberían dejarse engañar por expresiones superficiales a la hora de juzgar sobre la situación verdadera. Ni deberían ser presa del entusiasmo por una sociedad secularizada, emancipada, pluralista, etc. Por el contrario, trabajarán para liberar a los hombres, mediante la fe, de aquella «conciencia religiosa roma» que, según la pastoral de Springer, ansía mitos paternos y seguridad para el pueblo. Pero esta tarea exige valentía para herir también los «sentimientos más sagrados» de los hombres y para soportar las consecuencias de las sanciones sociales.

4. R. Bellah, sociólogo norteamericano de la religión, ha demostrado recientemente, en un artículo famoso titulado *Civil Religion in America* [46] y realizado mediante la utilización de los discursos inaugurales de presidentes norteamericanos, que, en el terreno de separación entre Iglesia y Estado, hay una religión civil que tiene su propia dignidad, su propia miseria y su desarrollo independiente. Esa religión es «mesiánica» (exodo y pueblo elegido) refiriéndose a los padres peregrinos, es socio-crítica y revolucionaria aludiendo a los profetas, tiene su *topos* de mártires de la vida de entre los muertos refiriéndose a A. Lincoln y a la guerra civil: «Los muertos dieron su vida para que la nación viva». Esa religión tiene sus lugares de culto, su calendario de fiestas y sus símbolos. Pero esa religión no está marcada por el catolicismo, por el protestantismo ni por el judaísmo. Moviliza al pueblo como en el *New Deal* de Rooslvelt y en las Nuevas Fronteras de Kennedy y en el *civil right movement.* Pero también puede ser aplicada a la autoconfirmación y arrogancia exclusiva, como sucedió recientemente cuando los americanos, al llegar por primera vez a la luna, clavaron en la superficie de ésta la bandera americana en lugar de la bandera de las Naciones Unidas, lo que, sin embargo, se discutió mucho en la opinión pública americana. La crítica de R. Bellah a esta religión civil trabaja sólo con la distinción entre particularismo y universalismo: «As Americans we

46. R. Bellah, *Civil Religion in America,* Daedalus 1967, reimpreso con réplicas en *The Religious Situation 1968,* Boston 1968, 331-354.

we have been well favored in the world, bus it is as men that we will be judged» (353). Como es natural, se puede abusar de modo imperialista de los símbolos mesiánicos y proféticos de la religión civil americana. Pero según sus mejores intenciones, se podría aceptar «a world civil religion» como la consumación y no como la destrucción del sueño americano. «Indeed, such an outcome has been the eschatological hope of American civil religion from the beginning» (354).

Cuando los teólogos americanos escuchan la expresión «teología natural» piensan en la estrecha relación de iglesias y lugares de formación teológica de esta religión civil. Por eso les resulta a veces incomprensible que K. Barth rechazara la «religión natural». La «Dogmática» les suena a clerical. En cambio, y curiosamente, teólogos de aquella «otra América» que se sienten excluidos de aquella religión civil blanca y que, por consiguiente, tienen poco interés por una «teología natural», entienden la teología de Barth como teología de la cruz político-crítica [47].

P. Berger, *The Noise of Solemn Assemblies. Christian Committment and the Religious Establishment in America* [48], 1961, había descrito ya de manera similar esta religión civil. Sin embargo, el punto de vista que él sostenía por aquellas fechas le llevó a ver la tarea de los cristianos en el *disestablishment*. «El Dios de Moisés que se negó a exponer su nombre a usos mágicos, es el mismo Dios que viene a nosotros en Jesucristo» (133). «Sería bueno recordar alguna vez a nuestros masajistas psíquicos que Jesús de Nazaret fue crucificado» (134). «Consideramos que, en nuestra situación, se impone la tarea de destacar el carácter escatológico de la fe cristiana en contraposición a la intramundanidad de la religión americana, contraponer la justificación por la fe al legalismo que todo lo invade, poner claramente de manifiesto el sentido de la cruz en una cultura que glorifica el éxito y la felicidad» (138). Y esto en modo alguno es una tarea exclusivamente intelectual para los teólogos, pues «el rechazo de la religión constituye un elemento importante en lo que se podría llamar 'la otra América', en aquella América que es negada y oprimida en la 'comunidad de los respetables'» (126).

Mientras que Bellah ve la relativa justificación de la religión civil americana en el anhelable horizonte de una religión mundial, para Berger ocupa el primer término el *disestablishment* cristiano mediante la teología de la cruz. Como lo primero se puede convertir en justificación relativa de lo existente en el nombre del futuro, así lo

47. J. - H. Cone, *Black Theology and Black Power,* 1969, 87.
48. *Kirche ohne Auftrag,* 1962.

segundo puede convertirse en justificación de lo existente mediante la entrega a un «totalmente otro» o a una «gran negativa» cristiana. Es teológicamente importante considerar la escatología y la teología de la cruz como una unidad. En la práctica se trata de unir el universalismo de la esperanza con la dialéctica concreta de los actuales maltratados y oprimidos, a fin de evitar que las iglesias cristianas vuelvan a convertirse en religión o en secta de la sociedad. No basta con señalar la importancia política de la teología católica basándose exclusivamente en la tradición profético-apostólica del universalismo del Reino y del reino de Dios para todos; no es suficiente criticar sólo restricciones concretas en el nacionalismo y en el confesionalismo para conceder después un derecho relativo a la nación y a la confesión basados en la idea escatológica de la anticipación de la venidera sociedad mundial y de un futura religión de igual alcance. No se puede conseguir de manera tan idealista una futura religión mundial para una humanidad en proceso de unificación, caso de que tal religión se pueda convertir en meta de la esperanza cristiana universal. Con ello no haríamos más que pasar por alto el problema del «mal radical» (Kant), pero no lo eliminaríamos del mundo. No es posible responder socio-políticamente a la cuestión que este problema suscita en la teodicea; no cabe una respuesta desde la utopía, menos aún desde la resignación; tampoco se puede eliminarlo convirtiéndolo en interrogante.

5. *Teología política de la cruz e idolatría política*

Contra C. Schmitt, E. Peterson quiso, en 1935, «demostrar con un ejemplo concreto la imposibilidad teológica de una 'teología política'» [49]. Sorprende, sin embargo, que en el mencionado trabajo, dedicado a las luchas que se dieron en el cristianismo primitivo, apunte sólo el dogma trinitario contra la doctrina de la monarquía divina, y la escatología cristiana contra la interpretación religiosa de la Pax Augustana. Este mismo autor ha mostrado en otros trabajos que la martirología del cristianismo primitivo era una teología de la cruz; y que el acontecimiento de la cruz constituyó el centro del conflicto cristiano-político [50]. Además, la crucifixión es el único punto claramente político en la historia de Jesús. Si preguntamos por las consecuencias políticas de la cruz de Cristo, no elaboradas todavía, este punto de partida cristológico ofrece no sólo una posición crítica de la Iglesia frente al mundo político, sino también una pos-

49. E. Peterson, *Monotheismus,* 147.
50. Por ejemplo: *Zeuge der Wahrheit,* en *Theologische Traktate,* 1951, 167-238.

tura crítica del creyente respecto de la realidad política y social de sus iglesias. Por consiguiente, no cabe utilizar de manera clerical la teología política de la cruz.

Jesús fue condenado como blasfemo según la ley de Israel. La teología de Pablo y la de la Reforma interpretaron teológicamente la muerte de Jesús como víctima de la ley; y dejaron muy claro que la resurrección y exaltación de Cristo significaron la abolición de la ley con todas sus exigencias: si el Jesús condenado según la ley es el Cristo de Dios, el hombre no será liberado y justificado por las obras de la ley, sino única y exclusivamente por la fe. El maldito según la ley se convierte para todos los impíos en fundamento de su libertad por la fe y de su esperanza en la vida.

En la Disputa de Heidelberg de 1518, Lutero contrapuso la *theologia crucis* no sólo a la justicia por las obras del hombre natural, sino también al ansia de ese mismo hombre «natural» por una «teología natural». De esa manera comenzó a sacar las consecuencias ontológicas de la revelación de Dios en el Crucificado [51]. E. Jüngel ha aludido a ello en *forma de una insinuación ontológica* [52]. Se echa en falta una interpretación teológica del proceso político de Jesús. Tampoco se ha estudiado teológicamente que Jesús no murió apedreado, sino ajusticiado por los romanos. Están por sacarse las consecuencias políticas de la revelación de Dios en el Crucificado. Si cabe hablar históricamente de un «error jurídico» del poder de ocupación romano dado que Jesús no luchó contra Roma para conseguir la independencia judía, desapareciendo así el fundamento jurídico para su crucifixión, sin embargo su mensaje escatológico de la libertad constituye implícitamente un ataque mucho mayor al Estado religioso como tal [53]. En este sentido, su crucifixión fue un hecho políticamente consecuente, y no una casualidad. De las anotaciones de Hegel sobre el «lado político» de esta muerte de Jesús «hacia afuera» [54] tomamos las siguientes frases: «Siendo así que la muerte... es la deshonrosa muerte en la cruz, está ahí no sólo lo natural, sino

51. Lutero, *Heidelberger Disputation* 1518, Clemen V, 375-404.
52. E. Jüngel, *Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit.*
53. R. Bultmann dice: «Difícilmente se puede entender esa orientación como la consecuencia internamente necesaria de su actuación. Se produjo, más bien, como consecuencia de una interpretación equivocada de su actuación entendida en clave política» *(Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus,* SHAW 1960, 13). Como es patente, esta afirmación se basa, por su parte, en una interpretación equivocada de la imbricación estrecha entre religión y política en aquel tiempo. Significa proyectar de nuevo sobre aquella época la separación de religión y política, que no vio la luz hasta los tiempos modernos mediante la larga historia del cristianismo.
54. G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion,* Jubiläumsausgabe 16, 2, 298 s.

también la deshonra civil, la vergüenza universal, la cruz está transfigurada, lo que en la imagen es lo más bajo, lo que el Estado ha determinado como lo deshonroso, eso está invertido y ha pasado a ser lo supremo.... Pero al convertirse esta deshonra en la honra suprema, todos los lazos de la convivencia humana han sido atacados, sacudidos y desatados en su base. Si la cruz está elevada a la categoría de estandarte, de bandera cuyo contenido positivo es al mismo tiempo el reino de Dios, entonces se ha privado a la vida cívica y del Estado de su convicción en su base más profunda y se le ha retirado su fundamento substancial, de manera que todo el edificio deja de ser una realidad para convertirse en una apariencia vacía que pronto se desmoronará crujiente, de forma que lo que no es ya en sí debe manifestarlo en la existencia». Para quienes reconocen al Cristo de Dios en el Crucificado, la gloria de Dios resplandece únicamente en el rostro del Crucificado, no en la naturaleza, en la razón o en las lumbreras políticas. La gloria no reposa ya sobre las coronas de los poderosos. Si el Crucificado se ha convertido en justicia de Dios para los creyentes, entonces, para ellos, se ha retirado a las autoridades políticas —desde arriba— la justificación religiosa. Si el Crucificado en impotencia y vergüenza se convierte para ellos en autoridad suprema, lógicamente termina para ellos la fe en la autoridad político-religiosa, porque ha sido superado el miedo que conduce siempre a esa fe en la autoridad.

Cuando la reciente teología política sitúa en el centro se sus consideraciones el conflicto mortal de Jesús con las autoridades públicas de su tiempo, esa teología nada tiene que ver fáctica o tendencialmente con lo que significaba teología política en una metafísica del Estado. Se limita a preguntar cómo se puede hacer de este conflicto el contenido de la vida cristiana y eclesial en la convivencia. No se logra eso sólo con el compromiso crítico. Hay que nombrar concretamente lo contrapuesto. Pero, al mismo tiempo, está ya automáticamente en lo que hemos llamado religión política o civil. La teología política de la cruz se convierte aquí en poder crítico de la liberación de la idolatría política, de la incapacitación política y de la alienación de los hombres: «Por eso la vocación y la obra de Jesús consiste en destruir nuestros ídolos, y su cruz es el arma para aniquilar nuestras falsas divinidades», había afirmado A. Schlatter [55].

55. Citado según E. Käsemann, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus*, en F. Viering (ed.), *Zur Bedeutung des Todes Jesu*, 1967, 15. Con la teología de la cruz expuesta en las páginas siguientes recojo lo que J. B. Metz llama «escatología negativa», K. Rahner «docta ignorantia futuri» y L. Kolakowski «vigilancia negativa frente a todo absoluto».

Puesto que son pocos los ámbitos de la vida tan fuertemente marcados por la idolatría y los síndromes de la alienación como la política, tendremos que ver cómo se produce aquí esa liberación.

En la exposición parto de dos tesis:

1. La prohibición veterotestamentaria de imágenes impregna, en sus consecuencias, no sólo una nueva comprensión del mundo liberada de la ontocracia, como ha mostrado G. von Rad [56], sino también una liberación de la idolatría en la vida política. Lo que se critica bíblicamente como idolatría emerge de nuevo en los tiempos modernos en la crítica de la alienación y de la incapacitación del hombre [57].

2. La teología de la cruz es la verificación radical de la prohibición veterotestamentaria de imágenes; concretamente a) en la teología mítica mediante la desmitologización, b) en la teología natural mediante la profanización de la naturaleza divina dentro y fuera del hombre, y c) en la teología política mediante una democratización fundamental de las relaciones de dominación. Designa así el comienzo de la libertad escatológica, pues, según la oración judía Aleynu, el futuro mesiánico de Dios sobre la tierra comienza «cuando tú expulsas los ídolos de la tierra y cuando los no-dioses son destruidos por completo» [58].

Según el segundo mandamiento, la idolatría, la superchería, el fetichismo, el culto a las personas, etc. nacen porque el hombre se «hace» una imagen visible del Dios invisible pero audible y se somete a la obra nacida de sus manos de hombre, con la intención de recibir de esa obra confirmación y seguridad. Como ha mostrado G. von Rad, esas «imágenes» de la «religión de imágenes» oriental no eran simplemente algo «hecho» por los hombres, sino que respondían a la visión del mundo cosmo-pía según la cual cada lugar del mundo puede convertirse, de acuerdo con sus posibilidades, en transparencia de Dios, en medium entre dioses y hombres. La simple prohibición de no «hacer» nada de esto, lleva al mundo de la naturaleza desde el lado divino hasta la responsabilidad del hombre, y libera a éste de los lugares, tiempos e imágenes de culto divino del entorno natural. ¿Acaso no protege y provoca así el segundo mandamiento la semejanza del hombre con Dios, semejanza que supera todo lo mundano?

56. G. von Rad, *Aspekte des alttestamentlichen Weltverständnisses:* EvTh 24 (1964) 57 ss.

57. E. Fromm, *The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology,* 1968, 136.

58. Cf. E. Fackenheim, *Idolatry as a Modern Religious Possibility,* en *The Religious Situation 1968,* Boston 1968, 254-287, esp. 256.

H. W. Wolff nos ha pintado con colores vivos la lucha entre Yahvé y los dioses en la profecía veterotestamentaria [59]. En Deuteroisaías se confronta al Dios que se hace liberadoramente presente en la historia por medio de sus promesas con los ídolos que buscan los hombres para descargarse del peso de la responsabilidad. Aquí se acentúa con trazos aún más fuertes que los ídolos son «obras hechas» y que, por consiguiente, no pueden salvar a sus propios creadores.

La idolatría fue el pecado más grave para Israel, y Pablo utilizó en Rom 1, 18 ss esta crítica. Llegó incluso a invertirla en su análisis de la justicia por las obras. No es sólo que el hombre «haga» imágenes de sus dioses, sirviendo así a las criaturas y no al Creador, sino que, además, llevado por la necesidad de autojustificación, «idolatra» cuanto «hace» para aparecer y vivir como justo. Por esa razón, también la justicia por las obras es «idolatría». Los hombres se convierten en esclavos de sus propias buenas obras, que los justifican o acusan. Piden a sus obras lo que sólo Dios puede dar. Estos creadores se prosternan ante sus criaturas, de modo que las obras cosifican a la persona y no ésta a las obras.

En línea con esto, Lutero, en el «Gran Catecismo», al exponer el primer mandamiento, trata conjuntamente la devoción a las imágenes y la justicia por las obras; y declara que la idolatría es la raíz de todos los pecados. De esa forma interioriza la idolatría ya que, para él, la idolatría no está sólo en el culto a las imágenes, sino, principalmente, en el corazón, que busca ayuda y consuelo en criaturas, santos y demonios y no «se cuida de Dios». «Aquello en lo que tú pones tu corazón, eso es verdaderamente tu dios».

Desde un punto de vista psicológico, el hombre se crea —en virtud de su miedo casi insondable— símbolos, ídolos y valores que, en su opinión, se identifican con su mismidad. F. Engels llega incluso a pensar que la esencia del Estado y de la religión es el miedo que la humanidad se tiene a sí misma. Por eso el hombre considera que todo ataque a sus ídolos pone en peligro su propia vida, y afronta esos ataques con agresión a muerte. Mientras su mismidad esté pendiente de tales ídolos, el hombre no será libre para aceptar su propia vida y afirmar al mismo tiempo la vida distinta de otros. Esta necesidad interna que lleva a la idolatría de su propio yo es, al mismo tiempo, la convulsión espasmódica que lleva a oprimir a quienes son «de otra manera». La ilustración racional no es suficiente para superar esta idolatría acompañada por la agresión. Será nece-

59. H. W. Wolff, *Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie:* EvTh 29 (1969) 397 ss.

saria una nueva motivación y un nuevo interés por la vida. No tiene sentido sustituir la idolatría por la indiferencia estoica. Esta quita al hombre su agresividad y le hace invulnerable interiormente, lo que le permite vivir *nec metu nec spe,* pero le priva de su capacidad de amar y hace que «nada le importe». Si la idolatría consiste en la absolutización de una cosa relativa, la eliminación de lo absolutizado no deberá llevar al indiferentismo. Sólo el amor basado en saberse amado puede superar un amor egoísta. Sólo la fe que hace libres y capacita para un amor «des»-prendido puede superar la superchería. De lo contrario, un «hombre ilustrado» se convertirá enseguida en un anciano «maduro». Así como en la autojustificación se esconde siempre una justicia, aunque en una forma perversa, de igual manera se esconde una fe en la idolatría, pero se esconde en una forma desesperada e híbrida. También el amor egoísta es amor, pero destroza la vida que quiere conservar angustiosamente. ¿Quién será capaz de vencer a los dioses que el hombre trae al mundo de forma que no vuelvan a levantar cabeza? Un Dios que gobierna con libertad absolutamente soberana, que justifica a quien no puede justificarse a sí mismo, que —mediante su amor— hace posible que amen desinteresadamente aquellos a quienes él ama. El interés teológico aludido con estas palabras deberá unirse a la fuerza crítica de la liberación mediante la ilustración; de lo contrario resultará impracticable. En la práctica de la prohibición de imágenes hay un punto de coincidencia entre la fe cristiana y la ilustración crítica.

Aunque la teología y la Iglesia participen sólo en escasa medida de ellas, las ciencias críticas de la ilustración permiten seguir la línea que va desde la práctica consecuente de la prohibición de imágenes hasta la liberación del hombre.

Si referimos aquí la prohibición bíblica de imágenes a la crítica de la ideología de nuestro tiempo, deberemos referir la predicación y la enseñanza cristianas a la praxis ilustradora de la historia moderna de la libertad, mediada históricamente. El plano mediador entre la teología y la praxis política está en el campo de la razón político-moral; un campo trabajado institucional e ideológicamente por las libertades conseguidas y por las faltas de libertad existentes.

Bacon criticó los prejuicios de la tradición como *idola,* es decir, como imágenes de ídolos que tienen poseído al espíritu humano de tal forma que la verdad empírica encuentra dificultades casi insalvables para imponerse, que reaparecen en la renovación de las ciencias y las molestan [60].

60. Para esto y para lo siguiente, cf. la recopilación de textos de K. Lenk, *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie,* 1961.

Kant criticó el «dogmatismo de la razón» mediante una autorreflexión crítica de la razón sobre las condiciones de su posibilidad. La ilustración de las proyecciones religiosas elaborada por Feuerbach se refería principalmente a la autoidentificación del hombre consigo mismo, pero en cuanto al contenido se puede entender —así lo ha hecho, por ejemplo, T. W. Adorno— como puesta en práctica de la prohibición de imágenes y —mejor que a través de Feuerbach mismo— como «teología negativa». No es necesario mencionar que el psicoanálisis de S. Freud es, en buena medida, ilustración de los mecanismos psíquicos de la idolatría. Para demostrar que K. Marx hizo de la crítica de la religión el «principio de toda crítica» y que su crítica de la religión es la crítica de la idolatría bastará la siguiente cita: «Los engendros de sus cabezas se les subieron a las barbas. Ellos, los creadores, se prosternaron ante sus criaturas» [61]. Ese es el significado de crítica de la religión y de crítica del capitalismo. Las obras hacen a la persona y producen tanto alienación social como religiosa. La categoría del tener desplaza y suplanta a la categoría del ser (Moses Hess). En la crítica que el K. Marx maduro hace del «carácter fetichista» de las mercancías en la sociedad de intercambio [62] aflora de nuevo el enfoque de crítica de la religión utilizado ya en sus escritos de juventud. Si la teología cristiana se siente dispensada de este movimiento de crítica ilustradora a la superchería y a la idolatría, no hará sino dañarse a sí misma.

Fue Hobbes quien interpretó políticamente el segundo mandamiento: «that they should not make any image to represent them, that is to say, they were not to choose to themselves, neither in heaven, nor in earth, any representative of their own fancying» (*Leviatan,* cap. 42). Esta observación nos lleva a los problemas de la representación política. Es necesaria una representación política si un pueblo quiere ser capaz de actuar políticamente en el medium de la historia (E. Voegelin). La comunidad política se organiza como un teatro, aplicado a un escenario de público en el que actúan los representantes. Los ciudadanos se identifican con sus representantes y con las decisiones tomadas por éstos. Delegan en sus representantes determinados derechos de la autodeterminación, y les autorizan

61. K. Marx, *Die Frühschrifften,* ed. por S. Landshut, 1953, 341.

62. K. Marx, *Das Kapital* I, Berlin 1959, 78: «Es sólo la determinada relación social misma la que toma aquí para ella la forma fantasmagórica de una relación de cosas. Para encontrar una analogía tenemos que huir a la región nebulosa del mundo religioso. Aquí, los productos de la cabeza humana parecen dotados de vida propia, como formas independientes relacionadas entre sí y con los hombres. Llamo a esto fetichismo que se pega a los productos del trabajo tan pronto como son producidos como mercancías, y es inseparable de la producción de mercancías».

para que actúen en nombre de los representados. A esta representación indispensable se une siempre el peligro de la alienación; no sólo el peligro, sino la inevitabilidad. «En las instituciones representativas se da siempre el sometimiento a una imagen visible, y eso es idolatría» (N. O. Brown) [63]. La idolatría y la alienación políticas nacen cuando los representantes miran por encima del hombro a quienes deben representar, y cuando el pueblo se inclina ante su propio gobierno. Las consecuencias se ponen de manifiesto en la apatía política creciente de un pueblo. Entonces nadie es capaz de identificarse con la representación política ni de apoyar sus decisiones. Como se escapa de su manos el control se sus representantes, los ciudadanos caen en una pasividad que, a su vez, permite el abuso de poder. Considero esto como síntoma de la idolatría política. Lo que era representación se convierte en dominación (A. Gehlen), en alienación (K. Marx); y una autoridad funcional se convierte en posicional.

El republicanismo ilustrado ha visto con toda claridad la conexión que existe entre idolatría e incapacitación y alienación políticas. «La democracia no tiene monumentos, no crea medallas ni acuña la cabeza de un hombre en sus monedas. Su esencia verdadera es la iconoclastia», dijo J. Q. Adams, el cuarto presidente de los Estados Unidos de América. Si, pues, la esencia de la democracia es la iconoclastia, su realidad está en el revisionismo permanente de formas políticas asentadas y en la activación del pueblo para la mayor participación y control posibles; por consiguiente, en la construcción de la *libertad y de la dicha públicas*. La democratización sería, pues, el camino político para cumplir el segundo mandamiento. Inversamente, la observancia política del segundo mandamiento debería llevar a la democratización.

La iconoclastia no tiene sentido por sí misma, sino en algo que está fuera de ella. La iconoclastia en las iglesias debería despejar el espacio abarrotado de imágenes y permitir la escucha del evangelio en el tiempo histórico. La iconoclastia en la política debe despejar el espacio de la libertad para aceptar responsabilidades. La iconoclastia como crítica de la ideología debe abrir la fuerza utópica de la fantasía para el futuro de relaciones mejores. La iconoclastia como crítica pura se transforma, en cambio, con frecuencia en la crítica total de la ironía y se convierte en negación abstracta que, irónica-

63. N. O. Brown, *Love's Body*, 1968, cap. VI: «Representative», 109 ss, esp. 122. Según la puritana prohibición de imágenes y de la puritana idea de «alianza», la doctrina de la Trinidad jugó un papel en la formulacion de la división de poderes democrática.

mente, puede llevar de nuevo a la coexistencia con toda ideología y con toda idolatría.

Como la prohibición de imágenes marca la diferencia específica de Israel respecto de los pueblos (G. von Rad), así se ha llamado atinadamente al cristianismo, positiva y negativamente, «la religión de la cruz». La fe en la soberanía del Crucificado distingue al cristianismo de otras religiones e ideologías. La cruz separa la fe de la incredulidad y de la superchería. Pero la fe en el Crucificado descansa en la libertad abierta y ofrecida por la veterotestamentaria prohibición de imágenes. Si la expresión «la semejanza del Dios viviente» se aplica en exclusiva al Crucificado, entonces la fe en él tendrá que abandonar y descomponer todas las imágenes y representaciones terrenas de lo divino. ¿Cómo se llega a esto?

Si el Cristo de Dios fue ejecutado en el nombre de la autoridad religioso-política «de arriba», entonces, para el creyente, se ha retirado toda justificación «de arriba» a esa autoridad y a todas sus semejantes. La dominación política ya sólo podrá ser justificada «desde abajo». Por consiguiente, desde que existe el cristianismo, una teoría del Estado ya no es, en último término, un pensamiento constatador, sino un pensamiento que justifica y critica la esencia del Estado, sus límites y, finalmente, sus cometidos [64]. Por la tradición cristiano-política conocemos una serie de modelos. La Iglesia antigua rechazó el culto del César y lo sustituyó por la plegaria en favor del César, acotadora del poder [65]. La Reforma relativizó los órdenes políticos convirtiéndolos en un mundo pasajero en órdenes necesarios y divinos que no pueden servir a la salvación, sino únicamente al bienestar [66]. Los cristianos deberán permitir ser dominados por ellos como si no fueran dominados (1 Cor 7). El puritanismo suprimió la dominación del Estado y de las clases elevadas y los sustituyó por el contrato de Estado, la constitución o la alianza de los ciudadanos libres. «La corona se asienta sobre la constitución» (Thomas Paine). Los cristianos y las iglesias deberían avanzar hoy por ese camino de la desacralización, de la relativización y de la democratización de la política. Es la única postura consecuente.

64. R. Smend, *Das Problem der Institutionen und der Staat:* Zeitschrift für evangelische Ethik 6 (1962) 66.

65. M. Josuttis, *Die Staatsauffassung der Agendengebete:* EvTh 28 (1968) 238 ss, ha puesto de manifiesto las repercusiones contrapuestas que las oraciones en favor de la «autoridad» tienen en las situaciones democráticas.

66. Cf. al respecto la bella formulación en la toma de postura del Consejo Teológico de EKU: *Zum Verständnis des Todes Jesu,* 1968, 22: «Puesto que Dios ha hecho lo suficiente por la salvación del mundo en la muerte de Jesucristo, nosotros no podemos hacer lo bastante por el bien del mundo». No trataremos aquí de la dudosa distinción entre salvación y bienestar.

Pero esto implica que, en adelante, no se trata de cumplir la misión de la Iglesia cristiana —la liberación de la idolatría mediante la fe— sólo en el campo de la alienación religiosa, sino también en los campos de la alienación social, económica, política y racista del hombre. Pero las iglesias y las comunidades deberían llevar a cabo una reforma profunda para convertirse también en instituciones de «libertad socio-crítica», como exige Metz. De cualquier forma, será imposible superar la idolatría religiosa mientras mantengamos buenas relaciones con la idolatría política o económica. Por el contrario, no es posible criticar a éstas mientras las alienaciones religiosas propias permanezcan intactas.

¿Cómo sucede esto? En un bellísimo pasaje de la lección pronunciada en 1556 sobre la Carta a los romanos, Lutero contrapuso el «Dios de la esperanza» a los «dioses de la realidad»: «El 'Dios de la esperanza' os colme, dice Pablo en Rom 15, 13. ¡Qué tratamiento tan curioso es éste: el Dios de la esperanza! Pero, mediante esta denominación, distingue él los falsos dioses del Dios verdadero. Y los falsos dioses son los demonios, los dioses de la realidad *(dii rei)* porque dominan a aquellos que se apegan a las cosas y no saben esperar. Mas quien se apega al Dios verdadero, ése abandona todas las cosas y vive en la esperanza pura. Por eso el 'Dios de la esperanza' es, al mismo tiempo, el 'Dios de los que esperan'. No es el Dios de los desconfiados y desesperados, sino su enemigo y juez. Es Dios de la esperanza porque regala esperanza; más aún: porque sólo la esperanza le sirve... Donde hay esperanza, allí hay religión (ubi spes est, ibi est cultus eius)» [67]. Así se libera el Dios de la esperanza de los dioses de la realidad, que no son sino realidades divinizadas. Puesto que esta liberación se produce mediante la cruz del Cristo resucitado, la teología de la cruz es teología de la esperanza y viceversa.

6. *Teología política de la cruz y la Iglesia de los «otros»*

Pero la teología política de la cruz tiene dimensiones más profundas. Sería una postura miope la de quedarse mirando fijamente sólo la relación Iglesia-Estado, para hacer que la relación pase de afirmativa a crítica. Se permanece en lo abstracto si se piensa sólo en este planteamiento. Según sus tradiciones bíblicas, la Iglesia tiene que ver siempre en un Estado también con aquellos con los que no se puede hacer «Estado alguno». Cuando la fe cristiana —en virtud

67. Traducción propia según J. Ficker, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516,* 1908, 340 s.

de la cruz– se ocupa permanentemente de desmitologizar los Estados en los que vive, será eficaz sólo si se pregunta al mismo tiempo por la cualificación teológica de aquellos con los que, *rebus sic stantibus,* no se puede hacer Estado alguno. Si bien es cierto que el cristianismo no nació como religión nacional y que, por consiguiente, su Deus crucifixus es un «Dios sin Estado», no lo es menos que no nació como religión privada y que su Dios no es un Dios no político.

A pesar de la alianza y del pueblo, una convicción corre por las tradiciones israelitas relacionadas con Dios: «Eres el Dios de los humildes, el defensor de los pequeños, apoyo de los débiles, refugio de los desvalidos, salvador de los desesperados» (Jdt 9, 11). En el canto de alabanza de María (Lc 1, 46-54) se resume esto diciendo: «Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada». Jesús proclamó «el reino de Dios de los pobres». Sus bienaventuranzas se refieren a los pobres, a los tristes, a los hambrientos y a los perseguidos [68]. Pablo proclama a los privados de derechos y a los injustos la justificación sólo por la gracia. En la comunidad que se reúne bajo este mensaje ve actuando al Dios que elige y rechaza: los débiles, los innobles, los que no sirven para nada, los despreciados son elegidos mediante la palabra de la cruz para avergonzar a los que se tienen por fuertes, nobles, ricos y respetables (1 Cor 1, 26-28). «Sólo para los pobres es gozoso el mensaje». Para los ricos es penoso [69]. Se manipularían y pervertirían los hechos si se dijera que se promete con ello una equiparación en el más allá y riqueza en el cielo a los que no son nada en este mundo. Sucede precisamente lo contrario: no son los pobres quienes vienen al reino de Dios; el reino de Dios es el que viene a los pobres. El reino de Dios comienza en este mundo en los pobres; el reino de Dios viene justificando a los privados de derechos. El cualitativamente nuevo futuro de Dios comienza no «entonces», comienza ya aquí con la aparición del Hijo del hombre en los insignificantes. No eleva las cotas del progreso y del desarrollo, sino que se une con aquellos que están en la oscuridad y que, por consiguiente, no pueden ser vistos por nadie.

68. Cf. al respecto ahora K. Marti, *Guerillataktik und Parteilichkeit:* Monatsschrift für Pastoraltheologie 58 (1969) 368: «La predicación y las acciones de Jesús iban destinadas a todos los hombres precisamente porque tomó partido decididamente a favor de los débiles, pobres... y de los discriminados». De manera similar Chr. Blumhardt: «Jesus es el amigo de los hombres y abraza de forma totalmente peculiar a la sociedad humana en el final más bajo, en los miserables, en los despreciados y en los más pequeños» (*Werke* III, 340).

69. H. Urs von Balthasar, *Wer ist ein Christ?,* 1969, 76 ss.

El futuro de Dios se ha unido, mediante el Crucificado, con aquellos que son considerados como nada por una sociedad que busca afanosamente su autoconfirmación y una homogeneidad interna. De ahí nace, por decirlo así, un cierto «mesianismo» de los oprimidos. No son ellos el objeto de la beneficencia y de la ayuda al desarrollo prestadas por los ricos, sino los sujetos del juicio y del rescate de los ricos. No son los ricos quienes salvan a los pobres, sino los pobres quienes pueden salvar a los ricos (Mt 25). ¿Cómo sucede esto aquí? Sólo los pobres conocen la vejación mediante la exclusividad de la riqueza. Sólo los humillados conocen los dolores de la vejación. Sólo los odiados conocen la miseria que el odio causa. Los ricos, los opresores, los que odian están ciegos para ello aunque tengan bastante buena voluntad pues se encuentran en un cierto contexto objetivo de deslumbramiento (Marx) y permanecen un tanto ciegos respecto de su propia empresa, a pesar de toda la crítica. Por eso son precisamente los oprimidos los que tienen la llave para que la humanidad se libere de la opresión de otros. En aquellos considerados como «los otros» en una sociedad determinada, los judíos, los negros, los pobres, los privados de derechos, las «viudas y los huérfanos», como se decía antiguamente, se revela su propia situación verdadera a aquellos que los excluyen. Porque aquellos no pueden parecer más que lo que son en realidad. Están entregados a la nada en la indefensión plena. Precisamente por eso se revela en ellos la verdadera situación del hombre ante Dios. Por eso Israel comprendió su situación o condición de extranjero en la tierra de Dios, en los extranjeros que conocieron en su tierra [70]. Según Mt 25, el Hijo del hombre que vendrá a juzgar al mundo se identificará con los hambrientos, los cautivos, los desnudos y los perseguidos, y los llamará sus «hermanos más pequeños». Poco tiene que ver esto con el amor al prójimo o con la cortesía con el vecino, porque no están «cerca», sino que están condenados a la lejanía. Tampoco son vecinos, sino más bien lo contrario. Mt 25 no pertenece a la crítica social, sino, en primer lugar, a la eclesiología.

Quien conoce en el Crucificado la proximidad de Dios, entrará en la sencilla hermandad de Cristo. Se identificará con esos oprimidos, se reconocerá en ellos porque, y en la medida en que, reconocerá a Cristo en ellos.

Según una antigua frase, la verdadera Iglesia está allí donde está Cristo: *ubi Christus - ibi Ecclesia.* Encontramos en el nuevo testa-

70. K. L. Schmidt, *Israels Stellung zu den Fremdlingen und Beisassen und Israels Wissen um seine Fremdlings- und Beisassenschaft:* Judaica I (1945/46) 269-296. Cf. también Heb 11, 13.

mento dos series de promesas identificadoras de la presencia de Cristo. Una de ellas se refiere a la palabra, al sacramento y a la comunión de fe: «El que a vosotros escucha, a mí me escucha». Y se encuentra en el ámbito del envío de los cristianos al mundo, envío en el que es representado el Resucitado. La otra, en cambio, se refiere a los destinatarios: «Lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis». «El que los visita, a mí me visita». Se refiere a la espera de los cristianos en el mundo, y designa más bien el lugar humano donde Cristo está presente. Entre el ser enviado y ser esperado está después la Iglesia en una doble hermandad; una es la hermandad manifiesta de los creyentes; la otra es la oculta hermandad de los pobres. Si podemos relacionar la primera con las apariciones del Resucitado, la segunda designa la hermandad del Crucificado. Por consiguiente, la Iglesia cristiana no será verdaderamente la Iglesia de Cristo mientras no consiga realizar esa doble hermandad. Será una falsa Iglesia si se limita a representar triunfalmente al Señor resucitado y se considera a sí misma como el reino de Dios. A causa del Crucificado, la Iglesia se descubrirá a sí misma, se identificará con aquellos para los que Cristo se convirtió en hermano a través de su padecimiento y de su muerte. La Iglesia podrá propagar de manera creíble el evangelio como «llamada de la libertad» (E. Käsemann) sólo si expresa al mismo tiempo el «grito de libertad» (E. Käsemann) en favor de los que han sido silenciados. ¿No hay, pues, una cierta razón en la «black theology» de J. Cone, según la cual debería ser teológicamente tan imposible tener a Cristo por «negro» en el siglo veinte como no tenerlo por «judío» en el siglo primero? [71].

Esto no quiere decir que, en lugar de la legitimación religiosa de quienes dominan, tenga vigencia ahora una legitimación cristiana de los oprimidos. El evangelio universal, que reconcilia a «todos los pecadores», entra más bien en todas las divisiones sociales concretas y en las formas sociales y políticas concretas de autojustificación mediante la humillación de otros. De lo contrario queda completamente en el plano de lo abstracto y no tiene eficacia alguna. Pero cuando el evangelio llama bienaventurados a los pobres y les promete el reino de Dios salva al mismo tiempo a los ricos pues descubre a éstos su verdadera pobreza. Sin el actual carácter «subversivo» de la Biblia como *biblia pauperum* es imposible dar un testimonio creí-

71. J. Cone, *Black Theology*, 69.

ble del universalismo escatológico de una humanidad nueva y reconciliada [72].

Sin duda, con esto nos situamos de nuevo en las cercanías del entusiasta concepto de Iglesia según el cual la persecución y el padecimiento se convierten en *notae ecclesiae* de primera magnitud [73]. Sin embargo, la persecución y el sufrimiento no son méritos negativos. Tampoco son cualidades del reino de Dios en el mundo, pero, ciertamente, el evangelio del Crucificado confiere una nueva calificación a los perseguidos y a los que padecen. No son cualificados para la venganza, pero sí para que los opresores y los oprimidos se liberen de la opresión, que hace a ambos no hombres.

7. *Resumen*

1. Se encuentran las religiones políticas en las integraciones simbólicas de un pueblo. Sirven para homogeneizar a la población. Sirven a la autoconfirmación de un pueblo. Un pueblo mistifica en ellas su propio origen y glorifica su historia. Eso son los *«dii rei»,* los dioses de la realidad política.

2. La fe cristiana en el *Deus crucifixus,* que es al mismo tiempo el *Deus spei,* elimina esta idolatría y libera de la necesidad imperiosa de la autoconfirmación, y termina así la tiranía del orgullo y del miedo.

72. E. Bloch se ha mostrado partidario sobresaliente de una interpretación no teocrática y subversiva de la Biblia. No la desmitologización sino la desteocratización salvará la Biblia en su núcleo redentor: «El *homo absconditus,* del *eritis sicut deus* hasta el Hijo del hombre y su trono-cielo no trascendente sino Reino escatológico: eso constituye la verdadera *Biblia pauperum.* Esta intentaba de hecho, contra el Baal, la 'eliminación de todas las circunstancias en las que el hombre aparece sólo como oprimido, despreciado, pisoteado'. En este sentido convoca, en ambos testamentos, una religión de la utopía humana, utopía de lo no ilusorio en la religión» *(Atheismus im Christentum,* 1968, 110, cf. también 21. 99 ss y 183 ss [ed. cast.: *El ateísmo en el cristianismo,* Taurus, Madrid 1983]). Sólo se entenderá esta tradición subversiva de la Biblia si la se la lee como *Biblia pauperum,* porque la llave hermenéutica está en la pregunta: *cui bono?* Por el contrario, resultará difícil, sin la Biblia, hacer una revolución. Los cristianos harán bien en desvelar esa peligrosidad de su propia tradición. De esa manera pondrán de manifiesto en todos los rincones del mundo el resistente núcleo de su fe. Pero la diversidad del «Dios crucificado» no se agota en el juicio sobre los pensamientos y los caminos del hombre (Is 55), sino que se muestra en la absoluta ausencia de presupuestos de la gracia y en la sorprendente libertad de la alegría de Dios, que desarma por completo. Si se entiende la cruz de Cristo como signo de la propuesta contra el poder de los señores en el cielo y en la tierra, habrá que reconocer también que la protesta se llama amor, ágape en esta protesta.

73. Cf. F. Heyer, *Der Kirchenbegriff der Schwärmer,* 1939, 17 ss.

UNIVERSIDAD JAVERIANA

3. No se puede identificar a la Iglesia de Cristo con una tal comunidad étnica; la Iglesia de Cristo tiene que realizar en sí misma la comunión con los «otros» que han sucumbido bajo la tiranía de este orgullo y de este miedo.

4. La liberación de la idolatría de la religión política de un determinado pueblo tiene por meta abrir a los hombres de ese pueblo al universalismo del reino de Dios en la comunión con los «otros».

5. De esa manera, la libertad de la fe cristiana transforma la autoconfirmación de un pueblo en su religión en solidaridad con las víctimas de esa misma autoconfirmación y en una actuación vicaria en favor de ellos.

6. Las instituciones eclesiales no pueden permanecer en el centro socio-político neutral y encomendar la parcialidad del amor a los cristianos como individuos. Tampoco pueden desarrollarse como instituciones socio-críticas en virtud de su pretensión de entidad pública. Sólo cuando ella se une de manera concreta con los llamados «otros» se disipan de manera concreta sus alianzas con las predominantes necesidades religiosas de confirmación.

La «teología política» por la que hemos preguntado no desea disolver la fe cristiana en la política, ni sustituir el cristianismo por un humanismo. Si colocáramos de hecho «al hombre» en el lugar del cristiano, deberíamos poner teóricamente el ser humano en el lugar de lo divino. Si transformáramos la religión en política, como lo exigen nuestros amigos y marxistas «de izquierdas», entonces la política tendría que ser nuestra religión. El Estado o el partido se convertirían entonces en Leviatán, en dios mortal en la tierra. Pero esto eliminaría de nuevo la desacralización, la secularización y la democratización de la política que ha obrado ya el cristianismo. La divinización de la política es una superstición que los cristianos no pueden permitirse. Ellos son cristianos y se mantienen aferrados al Crucificado a fin de testimoniar una libertad mayor al hombre.

Una «teología política» quiere situar a los cristianos como cristianos allí donde los espera el Crucificado. Cristo espera que los suyos estén al lado de los dolientes y condenados de este mundo.

El núcleo de la esperanza cristiana no es simplemente la esperanza abierta, sino el futuro de quienes carecen de esperanza. La luz del Resucitado brilla en la noche de la cruz y quiere iluminar a los que se encuentran hoy bajo las sombras de la cruz. La cruz de Cristo, la comunión en los padecimientos de Cristo y el suspiro de la criatura oprimida nos señalan el lugar de la presencia cristiana.

«Sólo la cruz es nuestra teología», decía Lutero. En este ensayo hemos sostenido la siguiente tesis: la cruz es nuestra crítica política, la cruz es nuestra esperanza para la política de la libertad. El recuerdo del Crucificado nos insta a una teología política [74].

74. Reaccionaron ante ese artículo, entre otros, C. Schmitt, *Politische Theologie* II. *Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie,* Berlin 1970, y A. Schindler, *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der Politischen Theologie. Studien zur Evangelischen Ethik,* Band 14, Gütersloh 1978. Mientras que Schindler se ocupa del problema de Peterson sólo desde una perspectiva histórica, no teológica ni política, Schmitt cree reconocer una continuación de su propio pensamiento: «La prosecución temático-objetiva de mi escrito "Teología política", de 1922, discurre en una dirección global que se apoya en el *jus reformandi* del siglo XVI, encuentra un punto culminante en Hegel y es reconocible hoy por doquier: de la teología política a la cristología política» (11). «Por lo demás, tiene razón Moltmann cuando destaca el sentido intensamente político que la adoración de un Dios crucificado de esa manera contiene en sí y que no permite su sublimación en lo 'puramente teológico'» (118).

2

Religión y cultura en Europa

Europa debe estar unida en lo económico y en los político si desea sobrevivir. Pero ¿cómo pueden los europeos encontrar la unidad económica y política si viven en tantas culturas y si, en cuanto a la religión, no sólo están separados, sino enemistados desde hace siglos? Si preguntamos hoy acerca de la religión y la cultura en Europa, deberemos tomar en consideración la pluralidad y diversidades de la relación de cultura y religión en los diversos países.

Sería errado venerar ideas románticas de Europa con las que parece que se intenta anular la *secularización* de la Europa moderna. Parece que la tentación principal que padecen las iglesias cristianas consiste en criticar la decadencia del momento presente uniéndola con un «sueño de tiempos pasados» para responder al hipotético «final de los tiempos modernos» con el ansiado «Imperio de Carlomagno» o del «Occidente cristiano» o de la «Casa de los Habsburgo».

Por otro lado, también es equivocado infravalorar la fuerza y la importancia de la *religión*. Tampoco se puede hablar de una «muerte de la religión» o de una era «arreligiosa» en Europa. Parece que una consideración puramente secular de la historia tiende a unir la propia fe en el progreso con un subestimación de la nostalgia religiosa del pueblo y de las fuerzas de la religión organizada. A medida que la fe secular en el progreso —ya sea marxista, capitalista o positivista— se ve metida en aquellas crisis que ella misma produce, con mayor fuerza se ponen de manifiesto las pasiones religiosas incluso en la vida pública.

La relación entre religión y cultura se ha diferenciado tanto en la mayoría de los países europeos que los modelos sencillos del pasado son incapaces ya de abarcar las realidades de nuestros días. Se han convertido en ilusiones de las ideologías de la cultura. Ni se

puede partir de una cultura unitaria marcada por lo religioso ni es posible suponer una cultura libre de toda religión.

El *cristianismo* es la religión de la que se trata en la inmensa mayoría de los países europeos. Con ello no sólo hemos dicho algo sobre el cristianismo como religión predominante en Europa, sino, sobre todo, acerca de lo que significa «religión» en Europa. El cristianismo es una *religión escatológica*. Como el islamismo, se basa en la idea y pasión mesiánicas del judaísmo. Judaísmo, cristianismo e islamismo son unas religiones orientadas al futuro, cargadas de esperanza y, por consiguiente, agresivas. El «reino de Dios en la tierra», la «teocracia», la «nueva creación» son los puntos de orientación que predominan en ellas. En consecuencia, las culturas marcadas por esas religiones se asientan históricamente sobre el futuro y la universalidad. Cualquier comparación con las religiones animistas de Africa o con las grandes religiones de la India o de China muestra con claridad la diferencia que existe entre estas religiones escatológicas y aquellas no escatológicas. Allí el equilibrio de las fuerzas y la serenidad del alma están en el primer plano de la orientación; aquí, la pasión escatológica y la experiencia histórica.

Porque la «religión» de Europa está marcada escatológicamente sobre todo por el cristianismo, encierra un *potencial dinámico* inagotable. De hecho, la historia europea del cristianismo es la historia de permanentes reformas, de la Reforma y revoluciones de la religión y de la cultura, de la Iglesia y de la sociedad. El cristianismo se ha desarrollado a nivel europeo en una dialéctica histórica de controversias, conflictos y divisiones. En estos conflictos han nacido siempre nuevas formas de la vida cultural y política en las que se buscó la mediación y el equilibrio. No se puede afirmar, sin embargo, que se haya conseguido en momento alguno las síntesis culturales. Por el contrario, con el cristianismo ha estado emparejada siempre una *intranquilidad* de las culturas europeas que ha tenido efectos productivos y destructivos, sin que se divise aún el final de esa intranquilidad. Simplificando un tanto, cabe decir que Europa ha llegado a modelar su forma principalmente a través de la historia de los conflictos y divisiones del cristianismo. Esa historia llevó a Europa tanto a la unión como a la diferenciación. Por consiguiente, parece importante elaborar de manera productiva las divisiones destructoras del cristianismo en el suelo europeo, y liberar los pasados separados de estas naciones con un futuro común para los pueblo europeos.

1. *La historia del presente*

a) *Constantino*

La historia cristiana de Europa comienza con la idea constantiniana del Imperio. Con el emperador Constantino, la Iglesia cristiana pasa de ser una minoría perseguida a *religio licita.* Con Teodosio alcanza la condición exclusiva de religión del Imperio. La Iglesia reconoció la soberanía imperial sobre ella. El emperador favoreció el dominio de la Iglesia en la cultura y en la moral. El emperador se preocupó de la unidad confesional de la Iglesia. Y ésta cuidó de la unidad religioso-moral. Así nació el *Estado unitario cristiano:* un Dios - un César - una fe - un Imperio. Muchos cristianos vieron en él el esperado reino de Dios en la tierra. El paganismo, el judaísmo y las herejías fueron declarados crímenes contra el Estado desde el año 380; y fueron objeto de la consiguiente represión y persecución a partir de aquel momento.

Pero al tiempo que se produjo esta transformación de la Iglesia cristiana en religión política del Estado nació la oposición cristiana: *el monacato.* El viejo cristianismo dispuesto a la resistencia y al martirio encontró en él una nueva forma de existencia. El monacato conservó la identidad cristiana frente a su autodisolución política.

b) *Bizancio - Roma*

Tras la muerte de Teodosio, acaecida en el año 395, el Imperio se dividió en dos: Imperio romano de Oriente, Imperio romano de Occidente. A partir de aquel momento, ambas ramas del viejo Imperio seguirán caminos diferentes. Mientras que el Estado unitario cristiano con su idea de la sinfonía de Estado e Iglesia perduró aún más de un milenio en Bizancio, y en Moscú, la «Tercera Roma», hasta 1917, en occidente sucumbió ya en el siglo V a los embates de los bárbaros y dio paso a otra idea: en la descomposición política del Estado romano occidental creció la *autoridad* —no sólo religiosa— *del papa* (sobre todo por medio de León I, 440 - 461). La idea del Imperio cristiano pasó del emperador al papa: en adelante, no es el emperador, sino el papa el representante del reino de Dios en la tierra. Logotipo de la idea del Imperio cristiano no es el Imperio sacro, sino la Iglesia universal. Desde los tiempos de la reforma cluniacense, el monacato se convirtió en el apoyo más sólido del papado.

No es preciso que entremos aquí en los numerosísimos conflictos entre el *emperador* y el *papa*. Sí interesa señalar en este contexto que la primera idea de cultura cristiana, *el Estado unitario cristiano*, emprendió pronto un desarrollo a través de dos caminos contrapuestos: la *iglesia imperial bizantina* y la *soberanía del papado*. El primer gran cisma del cristianismo, no superado todavía, tuvo lugar en el año 1054. A partir de aquel momento, la Iglesia de oriente y la Iglesia de occidente han marcado el desarrollo cultural de Europa de manera contrapuesta. Mientras que en los países marcados por la Iglesia ortodoxa —Grecia, Bulgaria, Rumania y Rusia— la *sinfonía* del poder religioso y del político se mantuvo incólume hasta que surgió la forma de Estado del centralismo socialista, en los países occidentales prodeminó el *conflicto* entre el papa y el emperador. El llamado conflicto este-oeste de la Europa de nuestros días coincide en parte con la diferenciación del cristianismo en iglesia ortodoxa e iglesia romana (iglesia oriental-iglesia occidental). También el diferente desarrollo de los derechos humanos sociales en el este y de los derechos humanos individuales en el oeste tiene una de sus raíces en aquel cisma cristiano.

c) *Roma-Reforma*

La Reforma ocasionó el siguiente gran conflicto en la cristiandad eclesiástica occidental. De ella nació la división de la iglesia occidental. Sin duda, la Reforma como renovación de toda la Iglesia católica según la medida del evangelio bíblico y de la fe tuvo pretensiones universales, pero las luchas a las que dio pie llevaron, sin embargo, a la consolidación de los Estados nacionales y a la formación de iglesias nacionales. Su resultado más invisible fue la formación de iglesias regionales protestantes. Porque sólo el principio de territorialidad —*cujus regio-ejus religio*— permitió poner fin a los ríos de muertes provocados por las guerras de religión en los siglos XVI y XVII. Con ello se reconoció de nuevo, en cierta medida, en el ámbito anglicano y en el protestante, el derecho de la autoridad política a dirigir la Iglesia. Sólo con la ayuda de los príncipes reinantes se podía hacer frente a la monarquía católica universal de los Austrias.

En el Continente, en Escandinavia y en las Islas Británicas, se produjo una nueva fusión de fe cristiana y cultura nacional. Numerosas culturas nacionales desbancaron a la unitaria cultura medieval. Las diferencias que se observan hoy entre el norte y el sur de la Europa occidental tienen una de sus raíces más importantes en esta compartimentación protestante del cristianismo.

Propiamente no se debe hablar de una «atomización» en sentido negativo: todas las iglesias regionales protestantes siguieron manteniendo la unidad de la Iglesia. Y el conflicto permanente con Roma y con el emperador forzó a la comunidad a la pluralidad. Al menos respecto del norte de Europa, no cabe pensar en una superación de la división eclesiástica occidental que anule esta diferenciación nacional del cristianismo. Habrá que contar, por el contrario, con una mayor diferenciación. El sueño del «occidente cristiano» unitario no pasa de ser eso, un sueño. La única idea realista es el pensamiento ecuménico de la «pluralidad reconciliada» de las confesiones e iglesias regionales europeas.

d) *Humanismo europeo*

La solución de iglesias nacionales o regionales, en el conflicto mantenido entre la Reforma y la Contrarreforma, era posible sólo en zonas con mayoría protestante o católica. En países con grupos de un peso similar, aquella situación conflictiva tenía que desembocar en la expulsión o eliminación de uno de los grupos o en algo completamente nuevo. De la miseria de las guerras de fe de los hugonotes en Francia nació primero aquella *Ilustración secular* que trató de solucionar el conflicto con edictos de tolerancia y con el derecho de libertad religiosa. En Francia, en los Países Bajos y en Inglaterra nació aquel *humanismo europeo* que se entendió como la «tercera fuerza» en las guerras de religión, y las superó. Elemento vector de esta solución fue la *burguesía* que estaba naciendo en las ciudades. En la burguesía europea surgió un nuevo tipo de hombre que se negó a identificarse con la Iglesia o con el Estado. En el mundo protestante igual que en el católico, en Alemania igual que en Italia, la humanidad se convirtió en la tarea de la vida pública y cultural.

Frente al Estado, que trataba de imponer su religión de Estado, se exigió e impuso el derecho humano individual de la *libertad religiosa*. Frente a la autoridad de las iglesias, se exigió e impuso el derecho humano individual de la *libertad de conciencia*. Frente a la presión de la homogeneidad social, se impuso el *derecho a desviarse de* la norma; y, por consiguiente, la *protección de la minoría*.

Pero entonces el Estado se vio obligado a legitimarse en lo secular. Las iglesias no tuvieron más remedio que respetar la dignidad de la persona y referir su verdad a la aprobación de los individuos y al consenso de los fieles. Las sociedades se abrieron a la pluralidad de lo humano. Sin duda, el desarrollo de esta evolución de la Europa moderna y de su cultura no estuvo exento de conflictos, de erro-

res ni de perversiones de la libertad. Sin embargo, tampoco aquí es posible dar marcha atrás. La libertad religiosa, la libertad de creencias y de conciencia, así como el derecho de la minoría, son las condiciones culturales fundamentales para la existencia social del cristianismo en el mundo actual. Ni siquiera la difamación crítico-cultural del individualismo, del pluralismo y de la permisividad de la moderna sociedad europea puede anular ese logro del humanismo europeo. Porque sólo el desarrollo de los derechos humanos, convirtiéndolos en fundamento de la cultura y de la política, ha conseguido que las consecuencias destructoras de la división eclesial occidental pasen a tener un sentido positivo. De la división eclesial «occidental» surgió la «Europa» ilustrada, humanista.

e) *Iglesia nacional-iglesias libres*

Pero esta solución humanista de los conflictos ocasionados por la Reforma en la cristiandad no es la única. Juntamente con ella nació la solución de las iglesias libres. La solución humanista arranca de la libertad de los individuos y defiende los derechos individuales a la libertad frente a las grandes instituciones como el Estado y la Iglesia. Esta solución sigue relacionada negativamente con estas instituciones y afloja la presión de su tradición sólo en el ámbito individual. En la *revolución puritana*, que vio la luz por aquellos mismos tiempos en Inglaterra, nació otra solución necesariamente complementaria del conflicto: el *derecho de la comunidad*, que se impuso contra el Estado y contra la Iglesia nacional.

El derecho de los cristianos a formar de manera autónoma comunidades es la idea fundamental congregacionista. Creó el sistema de la *voluntary religion*. La religión deja de ser una institución a la que uno pertenece por nacimiento; y se convierte en una comunidad a la que uno se agrega voluntariamente. La religión deja de ser una parte del orden establecido por las autoridades y pasa a ser una fuerza de la comunión del pueblo. Con este principio, las iglesias libres se separaron de las iglesias nacionales y regionales e impusieron el derecho de la comunidad en la base del pueblo. Con ese principio, las iglesias libres tuvieron desde el principio una dimensión supranacional e internacional.

La comprensión de la religión en clave de la libertad de Iglesia tuvo consecuencias políticas enormes: el derecho de la comunidad se convirtió en la idea fundamental de la democracia de base en el ámbito anglo-sajón, especialmente en el norteamericano. La «religión de la República» es la iglesia libre; su base es el congregacionismo. Sólo en Estados Unidos se llegó de verdad a una forma pura de

UNIVERSIDAD JAVERIANA BIBLIOTECA CENTRAL

iglesia libre y a su correspondiente cultura democrática. En Inglaterra, en Holanda y en los países escandinavos nacieron, en los siglos XVIII y XIX, grandes iglesias libres junto a las iglesias nacionales y regionales.

Sin duda, es lamentable esta ulterior «atomización del protestantismo». Sin embargo, hay que comenzar por reconocer la gran fuerza que se encierra en esta nueva diferenciación del cristianismo reformado (protestante). Es preciso ver el potencial cultural y político que se liberó mediante esta diferenciación, y preguntar por una nueva concepción de la unidad. Tampoco aquí es posible retroceder. El camino hacia adelante sacará a las iglesias libres de su aislamiento social, señalado con frecuencia, y las llevará a interesarse unas por otras y a compartir el interés general por la vida del pueblo y de la comunidad de los pueblos. El movimiento ecuménico ha desarrollado en este lugar la idea de la «comunidad conciliar». Esta respeta la peculiaridad individual, la saca de su aislamiento y la introduce en las nuevas tareas de una comunidad mayor.

2. *El presente de la historia*

Una vez que hemos considerado, en un corte diacrónico, la historia europea de las iglesias y de la cultura, tendremos que tratar de ver el presente europeo en línea sincrónica. Caemos, pues, sobre el presente de los pasados europeos. Porque el pasado europeo estuvo salpicado de conflictos y de divisiones, por eso se presenta en una pluralidad de tradiciones diferentes.

Europa tiene pasado en plural, pero futuro sólo en singular. Europa puede permitirse todavía la riqueza de las divergencias si mira al pasado actual. El futuro de Europa sólo es posible en una comunidad nueva. Porque sólo en comunidad puede Europa convertirse en el sujeto de su propia historia. Pero Europa no podrá encontrar su unidad interna mediante la hegemonía de *una* tradición cultural, ni a través de la reducción de las diversas culturas al mínimo denominador común; tan sólo en la comunidad de lo diferente. En el camino hacia ese objetivo, dos tareas parecen particularmente importantes:

1. la *sincronización* de los diversos pasados actuales,
2. la *comunicación* cultural y la superación de las crisis de identidad que derivan de ahí.

Desde la perspectiva de la historia de la cultura, Europa vive no sólo en espacios geográficos divididos en naciones, sino, además, en diversos tiempos de la historia. Las reformas y las divisiones de la

cristiandad muestran esto con claridad: coexisten formas de vida premedievales y medievales, anteriores a la Reforma y de la Reforma, prerrevolucionarias y revolucionarias. ¿Cómo podrán descubrir la comunidad de un único presente aquellos hombres que viven en tiempos diversos como consecuencia de las mencionadas rupturas de la tradición? Esa es la tarea que compete a la sincronización de los pasados europeos.

Para sobrevivir a los conflictos, Europa sólo supo un camino: la separación de las partes en conflicto. Se llegó así al desarrollo especial de la Iglesia de oriente y de la Iglesia de occidente, de la Iglesia católica romana y de las iglesias protestantes, de las iglesias regionales y de las iglesias libres. Siempre que el *movimiento ecuménico* de las iglesias trata de superar esas separaciones choca con crisis de identidad que suscita en los ortodoxos, en los católicos, en los protestantes y en otros. En el futuro, el miedo a perder la propia historia podrá ser superado sólo mediante la apertura a una identidad cristiana mayor y mejor. El movimiento ecuménico vive de la visión de una iglesia santa, general, cristiana. Quien quiera realizar al mismo tiempo el derecho a la comunicación y a la identidad culturales chocará con crisis y miedos de este tipo en el ámbito cultural. ¿Cuándo los hombres y los pueblos estarán dispuestos a renunciar a una parte de su propia identidad conseguida a lo largo de la historia, aunque esa parte no sea más que el lado medroso y enfermizo de su autoafirmación frente a otros?

Si consideramos la relación cultura y religión en el sentido de la sincronización y comunicación europea, encontramos no sólo diferencias, sino también ciertos logros y desarrollos irrenunciables. Tan sólo hay un camino para sincronizar las tradiciones diferentes: el de introducirlas en estos desarrollos y el de traducirlas a la nueva situación. Para indicar la dirección y las tareas comienzo por el presente más actual para volver después al pasado.

a) Las disociaciones de las iglesias libres de las iglesias regionales protestantes han llevado a la práctica el *derecho de la comunidad* y el de la *pertenencia voluntaria a la Iglesia*. Y esto no tiene vuelta de hoja. Y eso ha hecho que también las iglesias regionales y populares se hagan distintas en sus derechos y libertades. Las iglesias ya no pueden seguir siendo serviles iglesias estatales. Ni pueden seguir ejerciendo una dominación autoritaria. Tendrán que mantener una actitud tolerante y, cuando sea posible, una postura profética en la vida cultural del pueblo. Si las iglesias libres se liberan del Estado, también éste se libera de la Iglesia. La *separación entre la Iglesia y el*

Estado es el requisito indispensable para ambos desarrollos. La recíproca delimitación del derecho del Estado y del derecho de la Iglesia es vital para el futuro de Europa. Ni la religión del Estado ni el Estado religioso son posibilidades para el futuro de Europa. Una nueva cultura europea tendrá que oponerse por igual a las tentaciones del neoclericalismo y a los peligros del Estado unitario religioso o ideológico, ya sea cristiano, islámico o marxista. Y sólo lo conseguirá si sitúa a las diversas iglesias cristianas sobre una forma de existencia basada en la iglesia libre.

b) Sólo la «tercera fuerza» del Humanismo y de la Ilustración consiguieron superar las guerras de religión nacidas de la división de la iglesia ocasionada por la Reforma y la Contrarreforma. De esta fuerza nacieron las primeras formulaciones de los *derechos humanos.* No existe ya la más mínima posibilidad de abolir el derecho a la *libertad religiosa,* el derecho a la *libertad de conciencia* y el *derecho de la minoría.* Las iglesias deben ponerse a tono con el hombre adulto que no cree por motivos de autoridad, sino por lo que le dicta su razón. Las iglesias tienen que ponerse a la altura del hombre responsable que decide en cuestiones éticas de acuerdo con su propia conciencia. Una nueva cultura europea podrá reconocer derechos sólo a las iglesias que sintonicen con aquellos derechos humanos fundamentales, individuales. «Europa» existe tan sólo sobre la base de las declaraciones de derechos humanos. Las iglesias de Europa tienen que adoptar una manera de existir que se encuadre en estos derechos humanos.

c) La *diferencia protestante-católica* que ha dividido el «occidente cristiano» desde la Reforma tiene una cara interna y otra externa. En cuanto a la cara interna, la aproximación ecuménica en todos los hombres de buena voluntad ha florecido de tal manera que apenas es posible ya hablar de diferencias en la fe que justifiquen esa separación. Sin embargo, en cuanto a la cara externa, parece existir una gran divergencia respectiva en los conceptos eclesiástico-políticos sobre la tarea y la autoridad de la Iglesia en la sociedad. Existen pocos puntos de coincidencia entre la *ley moral* interpretada eclesialmente y vinculante para todos y la *doctrina de los dos reinos;* me refiero a puntos de contacto en la praxis política. Se comienzan a encontrar más puntos de contacto cuando ambos conceptos eclesiástico-políticos se refieren a los *procesos de decisión democráticos* de las personas y de los pueblos. Una nueva cultura europea ayudará en este aspecto a las iglesias católica y protestante a traducir sus antiguas concepciones a la nueva situación de los hombres en Europa.

Si no se hace esto, se producirán nuevas reacciones que ampliarán aún más las divisiones en Europa.

d) La división de la cristiandad en *Iglesia de oriente* e *Iglesia de occidente* constituye una parte de la historia de Europa. Por desgracia, se considera con mucha frecuencia esa división como algo natural. Pero Europa no se puede unir según la idea del «occidente cristiano», porque entonces el «oriente cristiano» quedaría fuera. Las *iglesias ortodoxas* pertenecen al Consejo ecuménico de las iglesias desde hace muchos años. Por eso las iglesias de occidente no pueden sentirse ni cultural ni políticamente satisfechas con una concepción de Europa que excluya a aquellas iglesias ortodoxas y pueblos del sur y del este de Europa. Habrá que configurar una nueva cultura europea que constituya una invitación permanente para los pueblos y culturas marcados por la Iglesia de oriente. Por desgracia, desde los primeros tiempos del medioevo se entendió con demasiada frecuencia Europa como sinónimo de iglesia occidental. Actualmente no existe ya esa mala posibilidad. El *Consejo ecuménico de las iglesias* y la *Conferencia europea de las iglesias* representan la tradición de la Iglesia oriental para la Europa del futuro. No deberá darse una Europa que se solape de forma exclusiva con la Iglesia occidental.

e) Tras esa división en Iglesia de oriente e Iglesia de occidente se percibe en la Europa de nuestros días, al menos en sus márgenes, otro conflicto religioso en el que nació la gran alternativa al cristianismo mismo. Nos referimos al *Islamismo,* que se hace presente en Europa a través de Turquía, de una parte de los países balcánicos y de muchos «trabajadores emigrantes» en la Europa actual. Desde las Cruzadas, las guerras contra los moros y contra los turcos, la lucha contra el Islam unió en bastantes ocasiones a Europa. Incluso ese conflicto deberá estar resuelto en una Europa del futuro. Esto significa que Europa no podrá unirse solo mediante ideas cristianas. El Islam es la otra gran «religión escatológica», junto al cristianismo. ¿Cómo se podrá superar la competencia de ambas religiones, tan mortífera en bastantes momentos del pasado? ¿Existe algún punto de coincidencia entre el cristianismo y el islamismo?

f) Y si nos hacemos cargo de la presencia del islamismo en la Europa actual y asignamos a una Europa futura también la tarea de superar este conflicto de la historia, entonces tendremos que dar inevitablemente otro paso: la raíz común del *cristianismo* y del *islamismo* es el *judaísmo* de los tiempos antiguos. Ambos tomaron de los escritos bíblicos sus visiones y las fuerzas de sus esperanzas. Israel, la Iglesia y el Islam llenaron, cada uno a su manera, a los

UNIVERSIDAD JAVERIANA BIBLIOTECA GENERAL

pueblos de espíritu mesiánico. Por consiguiente, la raíz más importante de Europa no se encuentra más que en la tradición y en la existencia del judaísmo. La Europa cristiana y la moderna son inconcebibles sin los judíos y su historia. Y esto significa que las iglesias europeas, en sus propios esfuerzos y en su diálogo religioso con el Islam, tendrán que concentrarse una y otra vez en el diálogo con el judaísmo. Para una nueva cultura europea, esto significa que deberá respetar la propia tradición y la especial existencia del judaísmo como una raíz y como una fuerza permanente del espíritu europeo. ¿Cabe decir que la comunidad europea deberá mantener relaciones especiales, incluso políticamente, con el Estado de Israel?

Tal vez los europeos de nuestros días no puedan hablar tan esperanzados como Lessing hace 200 años:

«¿Somos nosotros nuestro pueblo? ¿Y qué significa pueblo? ¿Acaso el cristiano y el judío son antes cristiano y judío que hombre? ¡Ay si yo hubiera encontrado a uno más en vosotros al que le basta con llamarse hombre!»

(Natan el Sabio)

Continúa en pie, sin embargo, la tarea de difundir —precisamente como cristiano, como mahometano, como judío— la esperanza de un mundo humano del hombre. La esperanza se propagó al mundo desde Europa. Y por eso es la esperanza permanente también para Europa misma.

BIBLIOTECA GENERAL

3

El «sueño americano»

1. *La pasión americana*

Tras el tremendo sobresalto de la guerra del Vietnam, tras los complots de Watergate y de la CIA, *Jimmy Carter* emergió de lo profundo del pueblo, y muchos tuvieron la impresión de ver al ángel de la luz en el escenario político de Washington. Como puso de manifiesto su campaña electoral, dominada por la religión y la moral, las viejas esperanzas del pueblo americano se posaron en el desconocido populista y baptista del sur. Eran las esperanzas de que la nación renaciera del espíritu de sus fundadores. Por eso dijo el presidente en su declaración programática: «El nacimiento de nuestra nación hace doscientos años fue un hito en la larga búsqueda de la libertad, pero el ambicioso y magnífico sueño que dio alas a los padres fundadores de nuestra nación aguarda todavía su consumación. No vengo a ofreceros hoy un nuevo sueño. Pretendo suscitar una *nueva fe en el viejo sueño...*».

Mucho se ha escrito sobre la ideología política de los Estados Unidos de América. También se ha investigado en qué medida el mundo simbólico de la Biblia, especialmente el del antiguo testamento, ha marcado esa ideología política [1]. Pero la campaña electoral de 1976 demostró por primera vez la fuerza política de las experiencias y esperanzas de la fe bíblica. Ninguna secularización ha quebrado esa fuerza. Ni los demócratas ni los republicanos pudieron sustraerse a los arquetipos religiosos del pueblo. Aquí estaba en juego algo más que una política realista. Incluso los burócratas de

1. W. S. Hudson, *Nationalism and Religion in America*, New York 1970; E. A. Smith (ed.), *The Religion on the Republic*, Philadelphia 1971; R. Jewitt, *The Captain America Complex*, Philadelphia 1973; R. Benne-Ph. Hefner, *Defining America. A Christian Critique of the American Dream*, Philadelphia 1974.

Washington tuvieron que rendirse ante la subestimada pasión del pueblo, decidido a realizar su promesa. Es sumamente importante para los no americanos entender y comprender las *ideas* políticas de los Estados Unidos de América; saber por qué esas ideas reciben el nombre de «el sueño americano». Les importa conocer cómo ese sueño clava sus raíces religiosas en la tradición judeocristiana de la *esperanza* bíblica.

Los europeos disponen de un punto de apoyo sencillo para entender el sueño americano: antes de que naciera un *sueño americano* existía *América como sueño.* Pero América como sueño vio la luz en Europa. Fue y es el sueño de la libertad para cada persona, de la tierra de posibilidades ilimitadas, y de la justicia sin privilegios. Soñaban los oprimidos políticamente, quienes padecían persecución religiosa, los marginados sociales y cuantos sufrían difamación por motivos racistas. «América como sueño» era también afán de aventura, la fiebre del oro y el romanticismo de Karl May. Pero en cada caso, un sueño europeo había empujado a emprender el camino de la emigración. En realidad, el *sueño americano* no es sino la transformación del sueño europeo de América en el suelo americano. Es la consumación, la decepción, la continuación y transformación del sueño europeo de América. Y eso significa que el sueño americano no representa una esperanza circunscrita a los americanos. Por el contrario, encierra un significado universal para cuantos buscan América como la consumación de la esperanza de libertad y justicia. Conviene señalar, además, que una discusión internacional del sueño americano en modo alguno constituye una intromisión ilegítima de los extranjeros en los «asuntos internos» de los Estados Unidos de América. Sin embargo, encontramos precisamente aquí la primera ambivalencia del sueño americano: existe una diferencia entre universalismo y particularismo, entre mesianismo y americanismo.

Esta nación entró en la historia mundial hace doscientos años con todas las pasiones del *mesianismo político* [2]. Por eso vive de creerse «a new nation conceived in liberty» (A. Lincoln). Por eso era una pura verdad la afirmación de F. D. Roosevelt: «Where there is no vision the people perish», y el programa *New Deal* se puso en marcha. Una numerosísima y abigarrada emigración a un continente no deshabitado, pero sí ilimitado, sólo podría encontrar una base para la comunidad social y para la identidad como Estado en la religión del mesianismo político orientada hacia el futuro. Efectiva

2. Para el concepto «mesianismo político», cf. J. L. Talmon, *Politischer Messianismus. Die romantische Phase,* 1963; N. Cohn, *Das Ringen um das tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen,* Bern 1961.

mente, no contaban con tradición alguna que los uniera ni con una historia común que les diera una cierta homogeneidad. Esta nación se desmoronaría en el momento en que abandonara la voluntad de un futuro común. Sin la esperanza en una comunidad, la identidad americana habría sucumbido a las antiguas identidades étnicas. La guerra de Vietnam había conducido a peligrosísimas desintegraciones internas. Por eso, el juramento de los ideales mesiánicos de la religión política de este pueblo señala el comienzo efectivo de cada mandato presidencial [3].

En su historia relativamente breve, el pueblo americano ha tenido la oportunidad de vivir la dicha y la miseria del mesianismo político. Su «sueño» le unió, le hizo activo y exitoso como ningún otro pueblo. Pero su «sueño» fue también fuente de sufrimiento ya que no puede consumar ni desechar la promesa que se encierra en aquél. El conflicto entre el sueño y la realidad americanos pone al descubierto también las ambivalencias que se esconden en el «sueño» americano.

El sueño de la libertad, igualdad y felicidad de todos los hombres —«we hold these truths to be self-evident that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of happiness»— es un *sueño humano* [4]. Sólo la humanidad como totalidad puede realizar ese sueño. Mientras haya hombres alienados en su ser humano, mientras se den separaciones producidas por clases, castas, razas y naciones, mientras los hombres vivan enfrentados entre sí en vez de llevar una convivencia provechosa para todos, no será posible realizar ese sueño. Ni siquiera es realizable como *sueño americano,* pues Norteamérica tiene que participar como nación, como poder y como cultura en la alienación, división y opresión de los hombres. No es posible americanizar el sueño humano sin que se produzca una autojustificación ideológica del imperio americano y de la libre empresa de los consorcios multinacionales. Como sueño humano, el sueño americano es verdadero y necesario. Pero el sueño humano es imposible como sueño americano.

En el fondo, nos encontramos aquí con una contradicción similar a la que se da en la ideología de la Unión Soviética: la «construcción del socialismo en un país» destroza con la rusificación el socialismo de la humanidad. Se falsifica el «socialismo» convirtiéndolo

3. Cf. F. C. Packard (ed.), *They spoke for Democracy,* New York 1958; R. Bellah, *Civil Religion in America,* Daedalus 1967.

4. Para esta frase de la Declaración de independencia americana, cf. F. Hartung, *Die Entwicklung der Menschen— und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart,* 1964.

en categoría que justifica la hegemonía rusa. Si Norteamérica se entiende como «this nation under God» (A. Lincoln) o como «abanderado de la democracia», surgen ambivalencias. ¿A qué se debió la guerra del Vietnam, al deseo de defender la libertad del pueblo vietnamita o a la defensa de los intereses norteamericanos? Por entonces se pudieron escuchar ambas explicaciones. La humanización del sueño americano convertiría a Norteamérica en bendición para los pueblos restantes. La americanización del sueño humano hace que Estados Unidos se convierta en una carga para los pueblos restantes. Hay una pregunta que se convierte en test de la política exterior norteamericana: ¿Se abre paso la «conciencia moral» (Jimmy Carter) en la promoción y en el respeto de los derechos humanos de otros pueblos en América latina, en Asia y Africa o se persiguen a costa de otros pueblos los intereses del gran capital americano disfrazándolos bajo la capa de la «seguridad nacional» (en el Consejo de Seguridad Nacional)?

2. *América como promesa: ¿paraíso o ruina?*

Los americanos blancos son un pueblo de inmigrantes. Abandonaron voluntaria o involuntariamente la patria chica que tenían en Europa y corrieron tras una promesa. Abandonaban el «Viejo Mundo» carente de esperanzas. Y saludaron al objeto de su búsqueda como el «Nuevo Mundo» cargado de esperanza. No les atraía una idea, ni un sistema distinto. Les arrastraba simplemente la promesa del espacio abierto. Este ofrecía a cada persona «posibilidades ilimitadas» para realizar sus deseos. «Freedom in space» había llamado Sidney Mead al reclamo de América [5]. Prescindiendo de las concreciones del sueño americano, su núcleo apunta siempre a la abundancia desbordante: posibilidades ilimitadas, libertades sin fin, poderes ilimitados. Naturalmente, en la tierra todo tiene límites, pero siempre hay nuevos frentes en el descubrimiento de lo amplio. El primer «frente» del sueño americano fue el espacio abierto hacia el oeste del continente. Durante cien años, el grito «¡vamos al Oeste!» fue sinónimo de la llamada a la libertad, la libertad del espacio. El segundo «frente» del sueño americano fueron los tesoros y fuerzas naturales abiertos a la técnica. Las posibilidades técnicas de realizar

5. S. Mead, *The Lively Experiment. The Shaping of Christianity in America,* New York 1963, 11; *American History as a Tragic Drama;* Journal of Religion 52 (1972); J. Sittler, *Space and Time in American Religious Experience:* Interpretation (1976) 44s; J. Moltmann, *Freedom in Space and Freedom in Time,* en *Religion, Revolution and the Future,* New York 1968, IXs.

casi todos los deseos se convirtieron durante otros cien años en llamamiento a la libertad, la libertad que confiere el poder. Ahora, según se puede escuchar en California, se abre el tercer «frente» del sueño americano en las ilimitadas posibilidades del alma. El descubrimiento del potencial no utilizado por el hombre inspira los *human-potential-movement* y los *personal-growth-movement.* América no despierta una esperanza nueva en ninguno de los tres frentes, pero promete la consumación y cumplimiento de todas las esperanzas actuales.

«¡Todas las cosas son posibles!», reza la promesa americana. Es una promesa ambivalente porque los hombres son seres ambivalententes y no tienen sólo deseos de vida, también de muerte. Esto resulta bastante patente en las dos caras de la escatología americana.

Si exceptuamos a Rusia [6], ningún otro país propaga tan intensamente la *escatología mesiánica;* mediante la teología en iglesias y sinagogas, a través de la ideología en la vida pública. Entendemos aquí por mesianismo una esperanza de futuro ligada a la creencia de su realización en la tierra. Este mesianismo está latente en el movimiento de edificación, en el movimiento democrático, en el *Social-Gospel-Movement* y en el *Civil-Rights-Movement.* Subyace también en el pragmatismo americano: «Lo que no se convierte en acción carece de valor». Por eso, los americanos tienden a convertir cada esperanza en un *programa,* cada opinión en un *mensaje,* cada tarea en una *misión,* toda lucha por el bien en una *cruzada,* y cada nueva experiencia en una *resurrección.* La religión está ahí para ser realizada. Ese es su sentido.

Al mismo tiempo, ningún otro pueblo de la tierra difunde de forma tan penetrante la *escatología apocalíptica,* mediante la teología en cientos de sectas y a través de los profetas de calamidades en miles de libros de tiradas millonarias. Entendemos aquí por apocalíptica un miedo al futuro acompañado por la creencia de que pueden cumplirse sus temores más negros. Esta apocalíptica está latente en el fundamentalismo en general y, sobre todo, en aquellos grupos y cruzados misioneros que van sembrando la inseguridad por todo el mundo desde hace unos cien años. Pero está latente también en la «ideología de la seguridad nacional» que retiene al mundo en una permanente guerra civil [7]. En Europa se consideran ambas formas de escatología como «típicamente americanas». ¿Son alternativas o comparten el mismo fundamento?

6. E. Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients. Sendungbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens,* Tübingen 1955.

7. Para «Ideología de la seguridad nacional», cf. I. Sotelo-K. Esser-B. Moltmann, *Die bewaffneten Technokraten. Militär und Politik in Lateinamerika,* 1975.

A primera vista parecen no tener nada en común. La *esperanza mesiánica* tiene resonancias optimistas. Quiere ser realizada aquí, ahora, inmediatamente. ¡Hay una vida antes de la muerte! ¡Hoy es el día de la salvación! Por eso quiero mi libertad... ¡ahora! Se realiza a través de Dios, mediante el «Dios con nosotros» y, por consiguiente, también por medio de esta «nación bajo Dios». Dios no deja en la estacada a quien es piadoso de verdad. La escatología mesiánica está convencida de que el tiempo de la consumación comienza ahora, y de que comienza con nosotros como con ningún otro pueblo del mundo. El mesianismo siempre ha estado ligado al *milenarismo* en América [8]. ¿Dónde si no podría irrumpir el Reino milenario en el que Cristo y los suyos reinarán sobre el demonio y sobre todos los enemigos? Si comienza el tiempo del cumplimiento, entonces se hace posible lo que es imposible en otra parte y para otros hombres.

Este optimismo es un sueño del que hay que despertar para hacerse prudente. El hombre continúa siendo un ser cumpable también «con Dios» y con Jimmy Carter. En el espacio abierto consuma no sólo sus más bellas esperanzas, sino también sus instintos peores. «Bajo Dios» debería saber esto una nación, a fin de despertar de los sueños de la inocencia colectiva. «¡Todas las cosas son posibles!», significa de suyo afán de poder. Pero el espacio abierto y las posibilidades ilimitadas no informan sobre si este poder espacial, técnico y psíquico conducen a la realización o a la destrucción de la vida humana. Sin embargo, cuando se ha despertado del sueño de la inocencia del individuo y se ha superado la ambición colectiva de poder, precisamente entonces es cuando hay que agarrarse firmemente al sueño mesiánico. De lo contrario, ¿cómo sería posible resistir a la destrucción y querer la vida contra las amenazas de la muerte? ¿Quién sino este sueño de «vida, libertad y felicidad» puede ofrecer una orientación a los ambivalentes hombres y estimularlos para la vida, la libertad y la dicha?

Por el contrario, la *escatología apocalíptica* rezuma pesimismo. Es temor, no esperanza. Se recogen experiencias negativas del momento presente, se las pone en solfa de lamentación y de histeria hasta el punto de sentir la proximidad del horrible ocaso del mundo. También aquí se ha abreviado el tiempo. El fin del mundo no viene después de este tiempo, sino en él. ¡Hay una muerte antes de la vida! ¡Hoy puede ser el día de la desgracia! Por eso, ¡sálvese quien pueda! Apenas existe un terror apocalíptico que no vaya

8. Cf. J. F. Maclear, *The Republic and the Millennium,* en *The Religion of the Republic,* 183s; E. L. Tuveson, *Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role,* Chicago 1968.

UNIVERSIDAD JAVERIANA BIBLIOTECA GENERAL

acompañado por un rayo de esperanza: «un resto se convierte», se salva y edifica el reino del mundo bueno tras la perdición del mundo malo. Como la esperanza mesiánica anticipa al mayor número posible de hombres el reino de Dios en la democracia y la salvación en la felicidad terrena, así el terror apocalíptico anticipa el juicio de Dios en una crisis total del presente, la separación escatológica de las ovejas y de los cabritos en la decisión a favor de Cristo contra el Anticristo, y el infierno en la destrucción del mundo. Sea cual fuere el espantajo al que se considere como el Anticristo —ya sean los católicos, los liberales, los socialistas o los comunistas— aquél aparecerá siempre como el enemigo actual de la religión, del Estado y de la clase social. La crítica de los apocalípticos no hace daño a nadie. Se limitan éstos a criticar a los enemigos del Estado y refuerzan la autocompasión. En tiempos pasados, interpretaban las catástrofes naturales como «señales del final»; se servían de los terremotos, de las plagas y del hambre para engendrar la creencia apocalítica del miedo. En nuestros días se da idéntica aplicación a acontecimientos políticos desagradables, a los movimientos africanos de liberación, a los movimientos socialistas en Asia, a la destrucción de la democracia en Chile y en Corea del Sur, o al indeseado final de la guerra de Vietnam. Los apocalípticos se tornan peligrosos porque apoyan a las fuerzas que dan pie a esas señales.

¿De dónde provienen estos dos rostros de la escatología americana? La *escatología mesiánica* deriva de la *historia del Exodo* del antiguo testamento. El éxodo de la cautividad en Egipto a la libertad de la tierra prometida fue la experiencia radical de Israel. El recuerdo de aquella liberación impregnó la esperanza de los profetas referida a un nuevo éxodo mesiánico. Los padres peregrinos puritanos se adelantaron a todos al experimentar e interpretar como éxodo su tránsito de las opresiones europeas a la libertad del desierto americano. Innumerables son las personas que entendieron y vivieron la emigración sirviéndose de este arquetipo. Los padres peregrinos universalizaron el motivo del éxodo. Se convirtió desde entonces en motivo migratorio. De los padres peregrinos pasó a los pioneros que avanzaban hacia el Oeste y a la lucha de liberación de los esclavos negros. Y de ambos saltó al *Women's Liberation Movement.* Y de la ideología de Norteamérica ha pasado en nuestros días a la teología latinoamericana de la liberación. Esta historia moderna de la tradición del motivo del éxodo continúa su camino, desbordando las fronteras del cristianismo. También en el maoísmo encontramos rastros. Si es correcto afirmar que su paganización y politización general proviene de la revolución puritana en Inglaterra, entonces la

moderna difusión del motivo esconde también una cierta «americanización».

También los rasgos esenciales de la *escatología apocalíptica* se remontan a la historia del éxodo del antiguo testamento. El faraón y su ejército tienen que ser aniquilados para que Israel pueda alcanzar la libertad. La aniquilación del poder antidivino forma parte de la experiencia radical de Israel. Los apocalípticos proyectaron esa experiencia hacia el futuro. La lucha del éxodo definitivo, que tendrá lugar en el futuro, es la lucha final de Dios contra sus enemigos. Y esta terminará con la victoria de los buenos y la ruina de los malos. En lugar del faraón de la historia, la apocalíptica hablará del Anticristo, de la Bestia del abismo, de la prostituta Babilonia. El mundo se convierte en inmenso campo de batalla de Dios en el que Miguel y sus ángeles luchan contra el Dragón rojo y contra su manada de dragones. Los santos son los soldados de Dios. Ellos están en guerra y cruzada permanentes contra los malos. De estas concepciones apocalípticas de la lucha final, sin la cual es imposible el éxodo a la libertad, ha nacido la idea de la «guerra total». La lucha final termina o con la conversión completa de todos los malos o con su aniquilación total [9]. Ahí se inspira la «lucha psicológica» contra los enemigos internos.

El motivo del éxodo y el de la lucha final tienen una raíz común en el recuerdo y en la esperanza veterotestamentarios. Sin embargo, hoy aparecen casi siempre, sobre todo en Norteamérica, contrapuestos: los apocalípticos anticomunistas contra los liberales que luchan en las iglesias por mejorar el mundo; la ideología de la guerra civil de la Seguridad Nacional contra la ideología del derecho cívico de la liberación del pueblo en la política.

Sólo hay un camino teológico para superar esta ambivalencia del sueño americano: el de cristianizar a fondo el mesianismo y la apocalíptica. En el antiguo testamento no se tocó el costo que supondría la liberación del pueblo. ¿Habrá que sacrificar al faraón, a pueblos lejanos o partes de Israel? ¿O el Dios que libera se hace cargo de los sufrimientos que requiere la liberación? Sólo el conocimiento de la pasión de Dios en la cruz de Cristo hace que la escatología sea esperanza indudable para el cristiano. Sin sufrimiento voluntario en favor de otros ningún poder se convierte en autoridad de la vida.

9. La politización de la idea de la lucha final apocalíptica en la revolución puritana de Inglaterra ha sido demostrada por M. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the origins of radical Politics,* London 1966. Jewitt señala la presencia de este pensamiento en el nacionalismo zelota.

Sin una disposición al sacrificio, América seguirá siendo una promesa ambivalente [10].

3. *América como alianza: ¿bendición o maldición?*

Se considera atinadamente que la *democracia* es la aportación política de Norteamérica a la historia mundial. Los Estados Unidos de América han participado en dos guerras mundiales «a fin de salvar al mundo para la democracia». Democracia significa soberanía del pueblo frente al Estado autoritario, y prevalencia del Estado de derecho frente al Estado de poder. No permite el ejercicio del poder político sin acuerdos jurídicos. Porque las leyes deben basarse no en la autoridad, sino en la verdad. Los acuerdos jurídicos que tienen por finalidad delimitar y controlar el ejercicio del poder político derivan de la idea religiosa de la *alianza* [11].

Como señaló Perry Miller *(The New England Mind,* 1953), esta nación ha sido formada mediante la alianza *(covenant)* de sus ciudadanos con Dios y entre ellos. Desde un punto de vista político, *América* nació como *alianza,* surgió de la asociación libre y voluntaria de sus ciudadanos para ejercer la justicia y para mantener su libertad. Los Estados Unidos de América son la *covenanted nation.* La autoridad reside no en el poder político, sino en la Constitución por la que se rige. La alianza es sagrada pues el honor y la credibilidad de los contrayentes exigen el respeto de los contratos: *pacta sunt servanda.* La moral se convierte así en cimiento de la política.

La idea política de la alianza proviene de la tradición calvinista. Desde Calvino y John Konx hasta Althusius y Grocio, la relación del hombre con Dios y la relación social con los demás hombres se entendieron como alianzas basadas en la libertad recíproca y no como simples relaciones de dominio. Siguiendo el modelo veterotestamentario, los padres calvinistas hablaron de una alianza doble. Dios pactó la *primera alianza* con el pueblo de su elección, al que él había liberado de la esclavitud. Esta alianza religiosa contiene la constitución de la organización política y garantiza los derechos a la libertad de todos los que forman la alianza. La *segunda alianza* es el contrato de soberanía. La hace el pueblo con su rey ante la presencia de Dios. La alianza de soberanía presupone la alianza del pueblo,

10. D. J. Hall, *Toward an indigenous Theology of the Cross:* Interpretation 30 (1976) 153s. Cf. también J. Moltmann, *El Dios crucificado,* Sígueme, Salamanca ^{2}1977.

11 G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johann Coccejus,* 1932; P. Miller, *The New England Mind* I, Cambridge 1953, Appendix B: *The Federal School of Theology,* 502s.

y no puede desbordar las competencias señaladas en ésta. Cuando un soberano rompe el contrato de soberanía o impone un contrato de soberanía que va contra la alianza del pueblo con Dios, entonces ese soberano tiene que ser depuesto en el nombre de Dios. Esta forma de la democracia constitucional ha nacido de la idea de la alianza religiosa [12]. Permanece viva mientras el pueblo y cada uno de los ciudadanos no hacen uso del derecho de insubordinación en casos graves y ejercen ese derecho en conciencia, como por ejemplo B. Elsberg: «Rebelion against tyrants is obedience to God».

La alianza democrática realiza y preserva la libertad. El poder político no es como un suceso natural al que el hombre tiene que someterse como al sol o a la lluvia (Melanchthon), sino una tarea moral de toda la comunidad. Algunos europeos que están acostumbrados desde siglos a la arrogancia del poder y han aprendido a soportar a los tiranos como catástrofes de la naturaleza consideran la pretensión moral de la política americana como poco seria y falaz. Sin embargo, mejor es en ocasiones una política con mala conciencia que una permanente política de poder sin conciencia.

La democracia americana nació junto con las iglesias libres americanas. Es de suponer que otros pueblos podrán implantarla entre ellos cuando se lleve a la práctica, simultáneamente, la idea de la «religión voluntaria» [13]. Las iglesias nacionales o del pueblo en ningún lugar crean un clima favorable a la democracia; al contrario. Requisitos para las iglesias libres son 1. la libertad personal de elección y la responsabilidad personal: aquél a quien se ha predeterminado su religión mediante la tradición, la familia o el Estado no aprende esa libertad; 2. el derecho a la comunidad mediante la unión voluntaria: la persona a la que se ha asignado su religión ya sea a través del bautismo de los niños, del lugar de su residencia o del Estado, jamás experimentará el espacio libre que supone la comunidad. La democracia presupone no sólo un ciudadano moralmente adulto, sino también religiosamente adulto. El «Estado libre», es decir, el Estado de derecho democrático, pide una «iglesia libre», es decir, las comunidades libres del pueblo de Dios, y viceversa.

Pero la libertad de elección presupone la liberación real, concretamente, en el terreno en que hay que tomar la decisión. Ahí reside el problema no resuelto de la democracia política.

12 G. Oestreich, *Die Idee des religiösen Bundes und der Lehre vom Staatsvertrag*, en *Zur Geschichte und Problematik der Demokratie*, Festschr. für H. Hertzfeld, 1958, 11-32.

13 J. L. Adams, *The voluntary principle in the forming of American Religion*, en *The Religion of the Republic*, 217s.

UNIVERSIDAD JAVERIANA BIBLIOTECA GENERAL

La liberación de la esclavitud fue para Israel el fundamento de la alianza con Dios y con los demás miembros del pueblo. El éxodo precedió a la alianza.

El famoso sermón de la alianza, pronunciado por John Winthrop en 1630 cuando estaban a punto de pisar el nuevo mundo, terminaba con unas palabras importantísimas de Moisés: «Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos de Yahvé... vivirás y te multiplicarás» (Dt 30, 15-18). El éxodo de Europa había traído la libertad para esta decisión de la alianza [14].

Los ilustrados padres de la Constitución americana se apoyaron en la idea de que todos los hombres son libres por naturaleza. No tuvieron en cuenta para nada la situación de esclavitud de los negros, la de los indios, de los pobres y de las mujeres. Por el contrario, presupusieron una libertad abstracta que ninguna capa social elevada puede arrogarse de manera exclusiva. Radica ahí no sólo el peligro del encubrimiento ideológico de la situación real, sino también una exigencia excesiva al hombre. Si a los hombres que están esclavizados en el terreno económico, social, político o religioso se les confronta con la llamada a decidirse a favor o en contra de la alianza, entonces ésta se convertirá para ellos en maldición y les llevará a la muerte porque son incapaces de elegir libremente. América como alianza es insostenible sobre la base de una poética igualdad de los hombres y de una libertad abstracta para elegir. La historia lo demuestra: «La alianza está rota» [15]. Lo que ha quedado de la idea religiosa de la alianza en la conciencia democrática lleva una existencia aparente, llamada «Civil Religion». Sin un recuerdo interior, las instituciones democráticas de la alianza están vacías y serán fácil presa de la burocracia de la administración que priva a los ciudadanos de sus decisiones y les roba la libertad. La alianza externa de la democracia requiere una renovación de la alianza interior, es decir, la «religión de la libertad».

Resulta todavía más claro que «América como alianza» no puede existir sin «América como éxodo». Sólo un pueblo liberado puede ser «país de los libres». Pero sólo los hombres oprimidos e intranquilos están interesados en la liberación y en el éxodo de la esclavitud. América puede esperar de ellos su renovación como alianza y democracia: de los negros, de los indios, de los pobres, de las muje-

14 C. Cherry (ed.), *God's New Israel. Religious Interpretations of American Destiny*, Englewood Cliffs, 1971, 39s.

15 Ha expuesto esto de manera impresionante R. Bellah, *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, New York 1975.

res, quienes no han experimentado aún su éxodo a la libertad. Sólo la liberación económica y social dará nueva fuerza a la democracia política. Cuando la «revolución americana» avanza por ese camino, entonces se repite y se cumple nada menos que la promesa que le ha servido de bandera.

4. *América como experimento: ¿éxito o fracaso?*

América representa para muchos el gran experimento de los tiempos modernos. La mayoría de las restantes naciones se entienden como un trozo de la naturaleza. A tal concepción les empuja su tradición milenaria. Naturaleza y cultura se han fundido en una unidad. Todo presente lleva la carga de un pasado. Se perciben por doquier los restos de tiempos pasados. América da la impresión, en cambio, de ser casi un producto artificial. La voluntad y la inteligencia de los emigrantes construyó en brevísimo tiempo los Estados Unidos de América después de la independencia. Basta con comparar una ciudad norteamericana con cualquiera de las metrópolis europeas para caer en la cuenta de que «city» no es una traducción de *polis,* de *città,* de ciudad, sino que designa un fenómeno nuevo. Si se compara el *Farmland* del Medio Oeste con aldeas agrícolas asiáticas se verá que aquí se da distinto trato a la naturaleza. El cultivo de la tierra en América experimenta con las posibilidades del espacio de las que hemos hablado antes. La *city* es un experimento con las posibilidades de la sociedad.

En la tierra de las posibilidades desconocidas es preciso experimentar para poner a prueba sus fuerzas y para encontrar las mejores posibilidades. La *actitud vital experimental* se corresponde con el entorno abierto. Está fascinada por el reino de las posibilidades, y ella misma resulta fascinante. Como decía Boorstin (*Americans: National Experience,* 1) «America lived with the constant belief that something better might turn up. Americans were glad enough to keep things growing and moving. When before had men got so much faith in the unexpected?».

La vida como experimento significa intentarlo una y otra vez, porque el futuro está abierto para ti y se apiada de los hábiles. Todo el mundo tiene una oportunidad. La *vida como experimento* significa también no tomar como definitivo trozo alguno de la realidad, sino avanzar en la dinámica de lo provisional. La *vida como experimento* es el método de error e intento. La historia como experimento es el método de desafío y respuesta. Desde un principio, América ha sido y se ha entendido como gran experimento con la naturaleza, con la sociedad, con el futuro, con Dios. Si algún estilo de vida americano

ha ganado adeptos fuera de los Estados Unidos de América ha sido el de la actitud abierta a los cuatro rincones del mundo, aquella actitud llena de esperanza, amante del riesgo, experimental.

Pero la *vida como experimento* cuesta un precio muy elevado. Según los estudios sociológicos, el sueño supremo de todo americano es el de poseer una casa propia en el campo. En la media nacional, cada americano se muda de casa al menos cada cinco años. Cuarenta y dos millones de americanos cambian anualmente de dirección postal. Cuando John Steinbeck inició sus *Travels with Charlie* vio en los ojos de sus vecinos algo que encontró de nuevo en todas las partes de la nación: «A burning desire to go, to move, to get under way, any place, away from any Here. They spoke quietly of how they wanted do go someday, to move about, free and unanchored, not toward something, but away from something» (10). Mas para ser un hombre en movimiento y conseguir que todo marche, es preciso cortar las raíces y poder vivir sin relaciones. La fascinante movilidad de las piernas americanas se compra al precio de la amarga carencia de raíces del alma americana. Vance Packard ha descrito esta *Nation of Strangers* con toda una plétora de material estadístico. Y llegó a la conclusión: «While the footlooseness of Americans as pioneers was a source of vitality and charm, several of the new forms that the accelerating rootlessness of Americans is taking, should be a cause for alarm» [16]. En mi opinión, ha pasado por alto que la actual falta de raíces es la consecuencia de la antigua falta de raíces y el precio que es necesario pagar por una actitud de vida experimental. Como el «Great Experiment», América sólo puede ser una «society of torn roots».

La vida como experimento no se compra sólo con el precio de la soledad de la propia vida, sino también con el sacrificio de otras muchas vidas. Un experimento es sólo un intento. Debe existir la posibilidad de repetir el experimento. Por consiguiente, habrá que contar con la eventualidad de algunos fracasos. Se puede aprender de los errores para intentarlo de nuevo. Si se traslada esta actitud experimental a la vida real, se perciben enseguida sus límites. Los *experimentos médicos* con personas vivas que ponen en peligro la vida humana y pueden dejar secuelas nocivas están prohibidos moralmente. Es mejor que los hombres de Estado se abstengan de hacer *experimentos políticos* con otros pueblos. ¿Acaso Vietnam fue sólo un *experimento militar*? ¿Qué dicen los muertos? No se puede experimentar con la catástrofe. El que hace un experimento deja todos los caminos abiertos; está en el aire. Pero cuando se llega a

16 V. Packard, *A Nation of Strangers,* New York 1974.

poner en peligro la vida, entonces se llega al *point of no return*. Entonces se produce lo trágico. La muerte no es un experimento, pues no existe la posibilidad de reparar el daño. Por esa razón, tampoco la vida es un experimento. Es única.

El mesianismo con el que América entró en la historia fuerza no a vivir, amar y morir con *todo* el corazón, sino a poder experimentar con la vida, con el amor y con la muerte. La *dinámica* mesiánica de lo *provisional* constituye la fuerza y el vigor de América, pero la *vida provisoria* es también el punto débil de América. Vivir con un sueño y con la esperanza de su realización es algo grandioso e infrecuente. Pero esta vida en el sueño es también algo altamente irreal. Se vive en el futuro, se explora el reino de las posibilidades y se devalúa de esta manera lo real, lo presente. La vida mesiánica encierra ambas cosas: por un lado hace posible traer el futuro al presente y hacer hoy lo que será mañana. Por otro lado, puede existir sólo en la dilación, en la que se hace todo de manera provisional y experimental [17].

Vivir como cristiano con el «sueño americano» exige unir la dinámica de lo provisional al *pathos* de lo definitivo. Y desarrollar —frente al estilo experimental— un estilo de vida que compagine el experimento de la esperanza con la donación del amor. Sólo cuando uno vive aquí su vida con todo corazón, sólo cuando uno puede amar y entregarse por completo, sólo entonces confía realmente en la resurrección del Cristo crucificado. La esperanza engendrada por la resurrección de Cristo le dispone a uno para vivir aquí con amor definitivo la vida irrepetible. Quien deja la vida y la muerte en el umbral del experimento, pierde, con la muerte, también la vida.

17 Gershom Sholem, *Die messianische Idee im Judentum* (Judaica I), 1963, ha expuesto los costes amargos del vivir mesiánico «en la demora». El mesianismo filosófico de Ernst Bloch cuesta un precio parecido: si todo el mundo se encuentra en un «proceso abierto», entonces queda «todo en el aire»: las palabras permanecen abiertas, los pensamientos mudables y las acciones revocables. Pero si realmente todo queda en el aire, el hombre no puede vivir con amor ni morir con esperanza. Cf. J. Moltmann-L. Hurbon, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca 1980, 165s.

4

La unidad de la humanidad

1. *Análisis de un sueño*

El 28 de agosto de 1963 Martin Lutero King se encontraba ante el monumento de Lincoln en Washington y expuso su inolvidable sueño de paz, libertad y humanidad en un mundo dividido*.

Encontramos en este sueño dos tradiciones de humanidad entretejidas de forma iluminadora. Tenemos, en primer lugar, la *concepción de humanidad* sostenida por los *estoicos* tal como está recogida en la Constitución americana. Todos los hombres son iguales y libres en el núcleo de su común naturaleza humana. Quien vive en consonancia con la naturaleza, vive de acuerdo con lo divino. El humanismo estoico se basa en dos pilares: en el postulado de una vida en sintonía con la naturaleza divina y en el concepto de las ideas comunes *(konai ennoiai, innatae notiones)*. Por eso es evidente la verdad de los derechos humanos, iguales y comunes. Esa verdad no ha nacido en un momento de la historia. Por eso no se transmite de modo histórico, sino que es innata en cada hombre, en las ideas comunes de la razón. Por eso goza de luz propia. La Constitución americana es hija de la Ilustración y ha dado validez jurídica a esa idea estoica de la humanidad. Sin embargo se mantuvo dentro del cristianismo al sustituir la idea de la naturaleza divina del hombre

* I have a dream that one day this nation will rise and live out the true meaning of its creed: we hold these truths to be self-evident that all men are created equal.

I have a dream that my four little children will one day live in a nation where they will not be judged by the color of their skin but by the content of their character.

I have a dream that one day every valley shall be exalted and every hill and mountain shall be made low, the rough places will be made plain and the crooked places will be made straight and the glory of the Lord shall be revealed and all shall see it together.

por la tradición bíblica de que todos los hombres han sido creados iguales por Dios.

El sueño de Martín Lutero King no miraba exclusivamente hacia el futuro. Ese sueño adquiere su importancia práctica y política al recoger la tradición de los revolucionarios e ilustrados derechos humanos. La meta de su sueño va, sin embargo, mucho más allá de toda humanidad estoica, pues sobrepasa la ontología estoica de la naturaleza del hombre mediante la *escatología práctica*. Para Deuteroisaías, al que King cita, la comunidad de todos los hombres descansa en el futuro de Dios, pues la venida de la gloria del Señor elimina todas las diferencias que los hombres levantaron para distinguirse unos de otros. Cuando viene la gloria de Dios, los poderosos son humillados y los impotentes exaltados, para que «toda carne» participe comunitariamente de la gloria de su Reino. Esta escatología del Dios que viene contiene una escatología del hombre liberado, y una escatología de la sociedad humana, libre. La comunidad de todos los hombres no se basa en el núcleo de su ser, que se esconde tras las diferencias y conflictos históricos concretos, sino en su futuro histórico, común y concreto, cimentado en el Dios que viene. Lo que une a los hombres no es el conjunto de las ideas innatas de la razón presentes en todos ellos, sino la esperanza profética proclamada a todos los hombres. Esta escatología del futuro hombre nuevo y de su venidera comunidad supera a la ontología estoica del verdadero hombre porque no predica el sentimiento de indiferencia respecto de las diferencias y conflictos históricos, sino que los toma en serio con esperanza responsable, porque espera que se superarán de manera práctica en el juicio sobre los elevados y en la elevación de los humillados, y anticipa ya aquí esa solución en la medida de lo posible. Pero es inferior a la ontología estoica en cuanto que no puede apelar aún a la razón en todos los hombres y tiene que difundir la esperanza al tiempo que se apoya en la fe y en el futuro. Todo lo que el humanismo estoico considera como eterno y presente, es decir, la omnipresencia de Dios en la naturaleza y la evidencia de su verdad en las ideas innatas de la razón, la escatología profética lo espera del futuro mundo nuevo en el que «Dios será todo en todos» y «nadie tendrá necesidad de enseñar a los demás, pues todos ellos le verán cara a cara».

La importancia del humanismo estoico atraviesa hoy una cierta crisis porque resulta ya imposible contemplar con indiferencia —*sine metu, sine spe*— las diferencias históricas de la humanidad. También la escatología profética del futuro común de la humanidad en el Dios venidero ha perdido brillo. Su declive se debe a que no está atestiguada con suficiente radicalidad en la praxis de los judíos y

de los cristianos, y a que el radio de acción de la Biblia es limitado. Como decían Lessing y Kant, «todos tienen razón, pero no todos poseen la Biblia». Sin embargo, la humanidad estoica y la profética representan un «recuerdo peligroso» pues ponen en duda nuestro presente y lo reprimen con una «revolución de las expectativas crecientes» cuando nos exhortan a un futuro no consumado. «El recuerdo del pasado puede hacer aflorar ideas peligrosas, y la sociedad establecida da muestras de temer el contenido subversivo de la memoria. El recuerdo es una manera de desvincularse de los hechos dados, una manera de la 'mediación' que rompe durante breves momentos el omnipotente poder de los hechos dados. La memoria revive el recuerdo de horrores pasados y de la esperanza pretérita» (H. Marcuse, *El hombre unidimensional,* México 1968). En este sentido, «el hombre humano» es hoy un recuerdo subversivo porque no existe todavía, porque es traicionado por doquier. Y es una esperanza revolucionaria porque el recuerdo del hombre humano está indeleblemente grabado en el espíritu humano. Existen sociedades en las que el término humanismo —como en el marxismo «humanista»— es merecedor de castigo; y se reprime el «rostro humano del comunismo» allí donde hace acto de presencia. Existen sociedades en las que el humanismo, incluso si constituyó la piedra angular de la Constitución, es utilizado ideológicamente para azuzar la separación de razas, la lucha de clases y el colonialismo. No obstante, la concepción estoica de la común naturaleza del hombre y la esperanza profética en el «Hijo del hombre» siguen influyendo de forma subliminal.

2. *Análisis del «mundo dividido»*

Vivimos en un mundo compartimentado, y se conserva el precario estado de paz del mundo mediante sucesivas particiones de países, de pueblos y de ciudades. Una partición sigue a otra. Y todo esto sucede, paradójicamente, cuando la población mundial se multiplica y cuando los pueblos, culturas y religiones tienden cada vez más a constituir una sola historia del mundo. La segunda guerra mundial nos dejó como herencia el conflicto ideológico este - oeste. Los años de la posguerra revelaron el conflicto económico norte - sur, mucho más peligroso. Allí donde estallan conflictos raciales, luchas religiosas, conflictos ideológicos y sociales se pretende reinstaurar la paz mediante la partición, el apartheid, los guetos, los muros y las alambradas. Los países divididos (Corea, Alemania, Vietnam, Palestina, etc.), las ciudades divididas (Berlín, Belfast, etc.), las poblaciones divididas en razas, clases y castas marcan la faz de la

tierra. El lema de cuantos propagan la privación de libertad es: *divide et impera:* domina mediante la partición. Los que mandan juegan con los sentimientos del miedo humano y engendran, desde el insondable potencial del miedo humano, nuevas agresiones contra otros hombres. El miedo profundo que anida en el hombre puede aferrarse a la riqueza, a la raza, a la religión y a otras prerrogativas a fin de dar al hombre algún asidero e identidad. Pero cuando el miedo arrastra al hombre a identificarse con la propiedad, con la raza, con ideas fijas, empuja al hombre a elevar las realidades existentes a la categoría de ídolos. Y esta idolatría impide a los hombres afirmar la vida de los demás al tiempo que afirman la suya propia. Sólo cuando se destruye esta idolatría interior y exterior, institucionalizada en la psique, en la política y en la economía, sólo cuando el hombre se libera de ella, sólo entonces la esperanza en «el hombre humano» y el «reino del Hijo del hombre» pueden convertirse en una utopía concreta. Para dar testimonio de ella se precisan hombres que —en medio de un mundo dividido, amedrentado e idólatra— «caminen con libertad» porque no están programados ya por el miedo, por sus engendros o por sus depredaciones. Son hombres que caminan sobre dos pies (Ernst Bloch), «con la cabeza alta», «porque se acerca la liberación» (Lc 21, 28). Son hombres que miran al futuro de una tierra habitable y de un reino de la libertad, y que, por ese motivo, reflejan ya aquí y ahora, aunque sea de forma imperfecta, la gloria del Dios venidero y de su paz.

Junto a la tendencia a la ulterior partición de la humanidad se pone de manifiesto una clara tendencia a la unificación del mundo, a la universalización, a la sincronización, a la desaparición de las historias para dar paso a la historia. Por primera vez en la historia emerge algo así como «un mundo». La amenaza militar ha adquirido proporciones universales, aunque los focos de esa amenaza están emplazados en dos o en tres naciones. Si se rompe el «equilibrio del terror» la humanidad desaparecerá por completo. Se ha creado así una situación en la que los hombres sólo pueden sobrevivir en una nueva comunidad política que ponga bajo control jurídico e internacional el poder militar. Otro tanto hay que decir de las actuales y futuras plagas de hambre. Se van a convertir en un problema de la humanidad y sólo tendrán solución a través de los esfuerzos mancomunados de toda la humanidad. Por consiguiente, en ningún rincón de la tierra pueden pensar que el futuro es para ellos la continuación del pasado. El futuro constituye hoy algo nuevo para todos los pueblos. De hecho, en tiempos pasados no existió una «historia del mundo». Existían las historias de diversos pueblos y culturas en sus mundos. Pero hoy entramos en un futuro en el que se podrá hablar

de la historia del mundo en singular. En el pasado, los hombres tenían historias, en plural. Por eso tenemos hoy pasados en plural. Cada pueblo, cada cultura, cada religión tiene su propio pasado y sus tradiciones especiales. Porque la humanidad puede perecer junta en el futuro o sobrevivir en una nueva comunidad, por eso tenemos sólo un futuro, en singular. La técnica de la amenaza militar y las técnicas de la comunicación imponen una historia mundial común a la humanidad en nuestros días. La historia se hace universal y singular; y los tiempos en que vivimos se sincronizan en un presente. Por eso la humanidad pasa de un salto de las cantidades de sus diversas historias a la calidad de la historia única, común. Y esto es algo importantísimo. Es tanto como decir que la marcha real de la historia comienza a alcanzar el horizonte universal de la escatología. Por desgracia, nuestra comprensión de la responsabilidad del mundo uno ante su posible futuro en la política, en la ética y también en la fe se encuentra prisionera en la manera de pensar provinciana, nacional o confesional propia de tiempos pasados. Frente a la presión de la técnica que unifica el mundo, existen tres caminos del espíritu para aproximarse a él, para comprender la situación y para hacer justicia al futuro. Existe la idea de la *religión de la unidad* y la idea del *internacionalismo ideológico.* Y existe la idea de la democratización de las diversas tradiciones y posiciones con la mirada puesta en un *camino común abierto al futuro.* ¿Qué rostro presenta el proyecto común de la humanidad?

La *religión de la unidad* se levanta sobre un trípode: un Dios, una religión, una sociedad. Con la ayuda de símbolos y ritos, los diversos hombres se integran en la religión para formar una sola sociedad. Esa es precisamente la idea fundamental de la religión civil que Rousseau presentó en su tiempo. Los conflictos de intereses de diversos hombres y grupos se superan en la religión civil de una nación en la que tienen que convivir. En ese país y en esa nación se crearán y honrarán símbolos de la comunidad en los que los unos pueden identificarse con los otros. El simbolismo religioso de la «nación» se demuestra particularmente poderoso en la época de las luchas de clase, de los conflictos de intereses enonómicos y de las luchas raciales. En él se simboliza una «comunidad nacional» que no existe de hecho en los conflictos sociales y políticos. «No conozco partido, conozco sólo alemanes», decía el lema que Guillermo II utilizó en 1914 para sacar a los alemanes de sus diferencias internas y llevarlos a la guerra. El crecimiento del nacionalismo en el este, o en el oeste y en el sur se sirve de simbolismos similares, con efectos bastante análogos. Las religiones de la unidad, ya sean cristianas, nacionalistas o sintoístas, trabajan con un punto fijo que

transciende los conflictos. Ese punto puede ser Dios, el emperador o la nación. La finalidad pretendida es siempre la misma: crear una sola comunidad de todos los hombres. ¿Cabe pensar que un día se hará con las diversas religiones nacionales y con todos sus simbolismos de integración una religión mundial para una humanidad que aguarda esa integración? Pero ¿es deseable en la perspectiva de la fe cristiana una integradora religión mundial de esas características?

Junto a la idea de la religión de la unidad, la tendencia a una *ideología de unidad* para superar los problemas comunes parece ser hoy mucho más eficaz. Mientras que las religiones de la unidad simbolizan un punto fijo unificador, situado en la transcendencia, las ideologías de la unidad formulan más bien un proyecto común, por ejemplo, la implantación del socialismo o el establecimiento de una sociedad comunista. El punto unificador descansa en el futuro que deseamos crear, en una utopía concreta. Pero lo que une de verdad es el pasado que se quiere superar; por consiguiente, la solidaridad en la lucha de clases y en la lucha anticolonialista por la libertad. La sincronización de la historia del mundo en un presente común ha llevado a muchos europeos a las proximidades de Mao y de Ho; no a Marx y Engels. Los medios de comunicación han suscitado la nueva piedad laica de la solidaridad con los más distantes. Se la formula mediante la ideología de la unidad de la lucha común por la liberación. Pero resulta curioso, esa solidaridad que transciende las fronteras sólo permite una formulación negativa. Cuando el socialismo se ha realizado «en un país», no en todos al mismo tiempo, cae prisionero de los intereses y del afán de hegemonía nacionales. Y los intereses nacionales traicionan al socialismo internacional. Una vez establecido, el socialismo se descompone en un pluralismo de intereses. Por eso existe hoy un socialismo unido sólo frente al capitalismo. La unidad en el mundo socialista mismo brilla por su ausencia.

Esto nos lleva a preguntar por caminos comunes en medio de los conflictos de intereses. La humanidad no tiene una común naturaleza unitaria que pueda ser formulada en el derecho natural, simbolizada religiosamente o realizada en clave socialista. El hombre no es un ser genérico. Mientras que los animales tienen su ser genérico y pueden ser considerados como ejemplares de su género, no así el hombre. En un principio, éste tiene sólo historia, una historia abierta en la que su humanidad puede frustrarse o madurar. La «naturaleza humana» o lo que convierte al hombre en hombre no está al principio de su historia ni se esconde como idea tras la variedad plural de sus manifestaciones. Está, a lo sumo, en la meta, al final de su historia y de los conflictos de ésta. «El hombre no tiene

una naturaleza, tiene una historia» (Ortega y Gasset). «Sólo por medio de la historia, no a través de las cavilaciones sobres sí mismo, llega el hombre a saber lo que es » (Dilthey). El hombre es equívoco, mudable y abierto hasta lo más íntimo de su ser. No descansa en una naturaleza; es un creador y una criatura de su cultura. Es una pregunta abierta para sí mismo; con frecuencia, una «herida abierta». Por eso, tiene que intentar una y otra vez responder y sanar las heridas mediante la historia de sus culturas. Quien supone en el hombre un «ser genérico» o una «naturaleza» o «verdaderas necesidades» no le reconoce como un ser libre, abierto; o trata de dominarlo. No es decisiva la pregunta de si el hombre tiene una naturaleza, si habrá una humanidad buena, perfecta. La cuestión importante es la de saber quién tiene derecho hoy, en la historia abierta, a decir al hombre lo que tiene que considerar él como su naturaleza común o su destino. La utilización que las iglesias, los partidos o las élites han hecho de estos conceptos hasta el presente demuestra que se trata nada menos que de ideologías de dominación. Pero éstas producen una mayor ausencia de humanidad y mantienen un conflicto permanente con otras ideologías de dominación. En lugar de buscar religiones de la unidad e ideologías de igual signo, más consentáneo con la historia abierta del hombre es racionalizar los conflictos y democratizar las diversas posturas. Deberá primar la creencia de que la población mundial debe entrar en una sociedad abierta y evolutiva si es que quiere sobrevivir. Sociedad abierta y evolutiva es aquella sociedad plural que pone de manifiesto su vitalidad demostrando que puede soportar contradicciones sin desmoronarse por ello. Deberá ser una sociedad dinámica que renuncia a las ideologías y planificaciones totalitarias, que se deja guiar por la mutabilidad empírica de las ideas directrices. Estará volcada al futuro. En ella, todos tomarán parte en la formación del futuro común para participar posteriormente de él. Considera en principio que su futuro está abierto. Pretende con ello que las pretensiones de absolutez y de totalidad desaparezcan de sus ideas y programas actuales. Considera que su propia historia de la formación de la voluntad evolutiva y democrática nunca alcanzará la consumación plena. Relativiza todas las posiciones religiosas e ideológicas. Pero las relativiza con la mirada puesta no en un nuevo absoluto que haga arbitrarios y obsoletos esos posicionamientos, sino anclando el perspectivismo de las diversas posiciones en su relacionalidad y, por consiguiente, en su relatividad. Son relativas todas las posiciones y posturas no porque haya que buscar lo absoluto fuera de ellas, sino porque todas ellas encierran una referencia recíproca. Uno puede defender sus posiciones con tal de que las refiera a todas las restan-

tes posiciones y perspectivas, manteniendo una comunicación y un diálogo con todas ellas. Podemos resumir esta idea de la sociedad mundial ya en puertas diciendo que merece todos los esfuerzos una *societas viae,* no una *societas patriae,* una *societas imperfecta,* no una *societas perfecta.* La solidaridad entre los hombres pertenecientes a diversas naciones, religiones e ideologías y la democratización de su convivencia política, social y cultural no son visiones de un mundo sano y consumado, sino ideas prácticas para el camino de una historia común. Mientras no se humanicen los caminos de la convivencia no se llegará a una formulación común y humana de determinados objetivos.

Con la mirada puesta en la relacionalidad de la relatividad social, también la fe cristiana podrá integrarse en esta *societas viae,* sin motivos para temer la pérdida de su identidad. Y esa fe podrá difundir su perspectiva del futuro del hombre verdadero y real sin que otros tengan motivos para pensar que se hallan bajo la dictadura de la iglesia o del occidente.

3. *El recuerdo de la imagen de Dios en un mundo todavía inhumano*

«El hombre» escapa a toda demostración empírica. Podemos describir qué propiedades competen al *homo sapiens,* pero la arqueología nos ofrece cada día nuevos hallazgos en los que la frontera entre el hombre y los primates es muy fluida. Y la historia nos descubre sin cesar nuevas formas y propiedades de vida. La investigación histórica y el futuro histórico se encargan de derretir todo hipotético tipo «hombre». Cuando hablamos «del hombre» pensamos menos en la hominidad *(hominitas)* de este ser animado que en la humanidad *(humanitas)* que no le ha sido dada a ese ser vivo, que le ha sido impuesta como tarea. Una vaca es siempre una vaca, pero el hombre es hombre y tiene que ser hombre. El es una tarea para sí mismo. Por eso puede convertirse en «hombre» y en «monstruo», mientras que una vaca jamás podrá ser una «no vaca». «En el fondo, no *somos* hombres verdaderos. Tenemos que intentar en cada momento *convertirnos* en hombres. La antropología tiene que funcionar como filosofía de la historia» (M. Landmann, *Philosophische Anthropologie,* 1964, 35). Por eso no existe una antropología bíblica propiamente dicha, sino una teología bíblica de la historia que engendra aquella historia que Dios organiza con el hombre y en cuyo decurso el hombre es llamado a ser «hombre», yerra su vocación, es castigado en sus transgresiones, es liberado de ellas para llegar, por fin, a su verdad. La teología bíblica de la historia habla del «hombre»

cuando se refiere a la creación, actuación, sufrimiento y victoria de Dios. Y habla indirectamente del hombre cuando se expresa acerca del «totalmente Otro». Precisamente por eso puede hablar «del hombre» en clave universal, porque no parte de cualidad alguna compartida por algunos hombres. Tampoco arranca de prerrogativas especiales que distinguen a unos hombres de otros. El universalismo bíblico en el discurso sobre «el hombre» se basa en la historia del Dios completamente distinto y en la escatología de su venida. Por eso polemiza contra todo politeísmo nacional y contra el panteísmo internacional de los hombres. Los testimonios de la historia bíblica de Dios son antropológicamente «peligrosos» en toda sociedad humana porque atacan la autodivinización del hombre en su nación o en sus sueños sobre la humanidad. El hombre no es «el hombre» mientras constituye un trasunto fiel de su nación o una viva imagen de su idea de género. Llega a ser hombre, hombre libre, cuando se convierte en retrato fiel del Dios completamente otro, en un mundo no divino.

Como dice el primer recuerdo de la historia de Dios con lo humano, *el hombre es criatura y retrato de Dios al mismo tiempo.* El hombre es una criatura de Dios. Y esto es una nota del hombre eminentemente crítica. Ha sido llamado del caos y de la nada igual que las restantes cosas y seres animados. Ni la naturaleza ni el hombre son divinos. Así se desmistifica el panteísmo de todos los tiempos. La naturaleza no es numinosa ni demoníaca. Es, simplemente, una creación del Dios transcendente. No contiene en sí misma elemento divino alguno, pero es una buena creación de Dios. Nada demoníaco hay en ella, pues no es nada, ni antidivina ni antihumana. También el hombre es creación de Dios. No es un demonio ni un aborto de la naturaleza, ni un semidiós. El hombre es una criatura de Dios. Y esto significa que es solidario con otras criaturas de Dios. El ha sido llamado a la vida igual que ellas. El y ellas están amenazados por la nada. Pero el recuerdo de que el hombre es una criatura de Dios nada dice aún sobre la vocación especial del hombre. Como criatura de Dios no se asemeja al Creador más que las restantes criaturas. Todas las cosas y seres vivos creados son formas de su voluntad, no de su ser, de su orden creador, no de él mismo. El destino particular del hombre radica primero en su semejanza con Dios. En el mundo, que no se corresponde con el ser de Dios, sino que es una buena obra de sus manos, el Todopoderoso crea un ser viviente que concuerda con él, que trata con él, que representa al Creador. De nuevo, esta concepción es eminentemente crítica. Todas las religiones paganas que tienen imágenes coinciden en pensar que la naturaleza es potencialmente capaz de simbolizar por

doquier el ser divino. En cualquier lugar del mundo y en cualquier momento es posible que las imágenes se hagan permeables a lo divino y que puedan servir como *medium* entre dioses y hombres. Pero la prohibición de imágenes representó la práctica israelita de la fe en la creación. Aquella prohibición profanó la naturaleza. La creación es «buena», pero carece de capacidad para convertirse en imagen o semejanza de Dios. El llamamiento a convertirse en retrato fiel de Dios en la tierra ha recaído exclusivamente en el hombre. Con razón acusa Tácito a los impíos judíos: *«Profana illis omnia quae apud nos sacra»*. La antigua veneración a la naturaleza se transpone aquí a la nueva veneración de los retratos vivos de Dios en cada hombre. Por eso Israel tuvo desde un pricipio una «imagen del mundo» relativamente antropocéntrica: muchas cosas han sido hechas para el hombre, pero éste es el representante de Dios en la tierra. Y cabe hacer una pregunta. ¿En qué se funda la semejanza del hombre con Dios? La tradición teológico-humanista ha intentado durante mucho tiempo encontrar la semejanza con Dios en una propiedad del hombre: en su inteligencia, en su voluntad libre o en su capacidad de hablar. Lo que la antropología filosófica general señala como posición destacada del hombre en el cosmos se reclamó desde el mundo religioso como *imago Dei*. Pero eso no es sino remistificación de un trozo de la creación. Otras tradiciones han concebido la semejanza del hombre con Dios como la perfección originaria del hombre, empañada o perdida por la caída original. Sin embargo, ni el antiguo testamento ni el nuevo hablan de que se haya perdido esa semejanza con Dios. La nueva exégesis ha mostrado que cuando se menciona la semejanza del hombre con Dios no se habla de una propiedad del hombre, sino de una relación total del hombre en la que éste tiene que realizarse. En este enfoque, *imago Dei* nada tiene que ver con el ser del hombre creado. Se refiere a su tarea y vocación. Consiste esa tarea en representar a Dios en su creación, en representar a Dios. Esta interpretación relacional de la semejanza estuvo presente en las diversas ideologías antiguas acerca del rey. Es posible que el documento sacerdotal tomara, en alguna medida, esa idea de la ideología egipcia sobre el rey (cf.: W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte*, ²1967, 135 s). El rey era representante y lugarteniente de Dios en la tierra. Se manifiesta la divinidad cuando el rey se manifiesta y toma decisiones. Israel ha trasladado «al hombre» esta ideología regia. De esa manera, la ha humanizado y democratizado. Se hace a todo hombre, representante, vicario y lugarteniente de Dios en la tierra. «Es retrato fiel de Dios porque es hombre» (Barth, *Kirchliche Dogmatik* III, 1, 206 s).

Cuando «el hombre» —se piensa tanto en el hombre concreto como en la humanidad— se adueña de la tierra y propaga la bendición de Dios en la paz, participa de forma vicaria en la soberanía de Dios sobre el mundo y en la bendición de la creación. Cuando el hombre convive con los demás hombres en comunidad, vive en comunión con Dios. El hombre está llamado a representar a Dios individual y colectivamente. «El hombre» es, pues, criatura como todas las demás cosas creadas por Dios. Pero es al mismo tiempo, a diferencia de todas las criaturas restantes, trasunto fiel de Dios. Es criatura, pero tiene toda la creación como ámbito de la representación de Dios. Es solidario con la creación, pero se contrapone a ella mediante la relación de semejanza con Dios. En eso consiste la posición excéntrica del hombre. Es una relación doble que podemos expresar de la siguiente manera: el hombre está llamado a ser representante de Dios ante la creación. Y es, al mismo tiempo, el representante de la creación ante Dios.

El segundo recuerdo de la historia de Dios con el hombre dice que éste es al mismo tiempo *imagen fiel de Dios* e *idólatra*. El hombre verdadero no responde a su creación y vocación, sino que la contradice. No es «el hombre», sino un monstruo, un no-hombre. A lo que la tradición ha llamado «pecado» designaremos aquí como coerción a la idolatría. De esa manera evitaremos las tradicionales interpretaciones equivocadas. La realidad inhumana del hombre está dominada por su perversión de la vocación a ser vivo retrato de Dios. El no-hombre, el monstruo, no tiene ya a sus espaldas a Dios a fin de representarlo ante la creación, sino que cambia de posición. Desconfía del Dios al que sólo puede tener a sus espaldas, y pone su confianza en las cosas que tiene ante sí. Con ello invierte la dialéctica de confianza y disposición. Al poner su confianza en las cosas o en sus propias obras, a pesar de que ellas no son merecedoras de confianza, pues no pasan de ser algo disponible, desconfía de Dios, del que no puede disponer, en el que sólo puede confiar. Entonces pervierte la confianza en Dios y en su vocación en confianza en el mundo. Deja así de ser imagen viviente de Dios para convertirse en imagen de una creación divinizada o en reflejo de sus propias obras celebradas. La creación de la que él debe disponer y sobre la que tiene que dominar se convierte en la base de su confianza. Dios se convierte para él en objeto de su desconfianza y de su disposición. Pero confiar en aquello sobre lo que se puede disponer lleva a cerrarse al Dios del que no se puede disponer, pero en el que se puede confiar. Eso es superchería, idolatría, fetichismo, culto a la persona, justicia por las obras y miedo a la competitividad. Lo que la tradición ha llamado «pecado» no es simplemente increencia, sino

perversión de la fe en superchería. Todas las demás transgresiones, a las que se da el nombre de pecado, se cimentan en esta idolatría. De esa manera, como Pablo dice, la verdad se pervierte en mentira y la gloria del Dios invisible en una imagen similar al hombre corruptible, y se sirve más a la criatura que al Creador. Pero como ni otros hombres, ni la creación, ni las obras propias ofrecen una base sólida para tal confianza, la idolatría propaga la atmósfera del miedo. «Tu Dios es aquello de lo que pende tu corazón», decía Lutero en el «Gran Catecismo». Efectivamente, el colgador del corazón marca, rige y regula al hombre. El no hombre es una imagen fiel de sus ídolos. Su justicia por las obras le hace imagen de sus prestaciones. Su divinización de la naturaleza le convierte en imagen de esa naturaleza ambigua. La estructura interna de la superchería muestra claramente la estructura de la semejanza a Dios, pero en forma inversa. Por consiguiente, no cabe hablar de una pérdida de la semejanza a Dios; se puede hablar, a lo sumo, de su perversión. Tampoco se puede hablar de pérdida de la fe en el pecado; tan sólo de la perversión de la fe en superchería. Y el pecador no es un rebelde contra Dios (E. Brunner), sino un hombre que abandona su vocación y ya no quiere «ser como Dios», su retrato en la tierra; quiere ser como todas las demás criaturas o como una imagen que hace de sí mismo. El no hombre se hace impío, pero jamás se verá libre de la llamada a ser retrato fiel de Dios.

El recuerdo del llamamiento del hombre a ser imagen fiel de Dios en la tierra recuerda al monstruo una libertad que él pervierte en medio. Le recuerda una fe que él ha transformado en superchería que le empuja a recorrer los altares de los ídolos, desde el culto a la persona de los soberanos antiguos hasta el moderno fetichismo económico de las mercancías, vigente en el mundo capitalista. Por eso sólo se puede hablar hoy de ese recuerdo como una provocación del hombre autojustificado y supersticioso.

4. *La esperanza en el «reino del Hijo del hombre» en la lucha por dominar el mundo*

Damos un salto de los recuerdos protológicos de Israel en los que no aparece todavía Israel, sino «el hombre», a aquellas visiones proféticas en las que ya no hace acto de presencia Israel sino «el Hijo del hombre». Mientras que los grandes profetas conciben el futuro de salvación, que Dios hará presente tras juzgar a Israel, como restauración de Sión convirtiéndola en centro de todos los pueblos y éstos recibirán la paz y el derecho de Sión, en Daniel nos encontramos en el punto de inflexión de la profecía a la apocalíptica

en un horizonte de historia universal. La profecía del Hijo del hombre comienza con Daniel, se encuentra en el Libro IV de Esdras y en Enoc etíope, así como en otros escritos apocalípticos. Nace cuando la independencia política del Estado de Israel toca a su fin, cuando termina su historia política especial. «El padecimiento de la historia universal se convierte en un poder amenazador y destructor al que no se puede oponer una resistencia exterior adecuada. Sólo cabe la asimilación interior». (A. Alt, *Die Deutung der Weltgeschichte im AT:* ZThK 56 [1959] 129). Por eso las esperanzas mesiánicas ceden su puesto a las esperanzas universales en el reino del Hijo del hombre. Y esta esperanza en la venida del Hijo del hombre no se refiere ya sólo a los sufrimientos de Israel, sino a toda la historia de sufrimiento de la humanidad, de la que Israel participa.

En el capítulo 7, Daniel ve la historia del mundo en un sueño: cuatro bestias surgen sucesivamente del mar, dominan durante un cierto tiempo y luego son juzgadas por la bestia que les sucede. El león representa al imperio babilonio. Viene a continuación un oso voraz con largos dientes. Simboliza al imperio medo. Viene después la pantera con alas. Simboliza el imperio persa. Después viene el imperio de un monstruo horrible e indescriptible que tritura todos los imperios y a todos los hombres. Se piensa, sin duda, en el imperio macedonio. Todos estos imperios, presentados en animales depredadores, simbolizan imperios mundiales, y salen de las aguas primigenias, del caos, del que en otro tiempo Dios creó la tierra, la ordenó y se la confió a su retrato fiel, «al hombre». El simbolismo del oriente antiguo nos lleva a interpretar estos cuatro imperios mundiales como poderes de la nada y de la aniquilación. Según la visión de Daniel, el destino del mundo está determinado por lo secuencia de grandes reinos concretos cuyo centro cambia. Usurpadores con figura animal, no humana, ocuparán y ejercerán aquel dominio del mundo que había sido confiado «al hombre». Según las representaciones antiguas, determinan un imperio y sus símbolos no sólo el orden externo, sino también la vida interior, espiritual, de sus súbditos. Si son imperios animales, entonces la vida humana es objetivamente imposible en ellos. Por eso dice Daniel que «la impiedad y el pecado lo llenaron todo» (9, 24; 8, 12) en estos cuatro imperios. El futuro de éstos es el juicio de Dios. Pero en la noche del juicio en la que ellos son desposeídos de su poder aparecerá el Hijo del hombre. «Yo seguía contemplando en las visiones de la noche: Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo del hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio, es un imperio eterno» (7, 13 ss).

¿Quién es este «Hijo del hombre»? «El arameo *bar änach* indica propiamente el ejemplar individual del género hombre. Apunta, por consiguiente, a un individuo concreto que manifiesta la totalidad, según la idea de *pars pro toto*» (Kl. Koch, *Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel:* Historische Zeitschrift [1961] 23). Exactamente igual se había concebido a Adán. A diferencia de los animales que se enseñorearon del mundo, el Hijo del hombre no vino del caos, sino del cielo, de la esfera del Creador. Y esto quiere decir que el Reino de los hombres no se desarrolla partiendo de los reinos del no-hombre, sino que entra en la historia del padecimiento de la tierra como algo nuevo. El Hijo del hombre trae aquel cambio escatológico que libera a los hombres para que puedan cumplir su destino, el de ser «hombres humanos». En efecto, lleva a los hombres a la justicia de su Creador. La concepción que Daniel tiene de la historia del mundo presupone la historia especial de Israel, pero el horizonte se amplía e incluye la historia del padecimiento de la humanidad que se encuentra bajo el yugo de los tiranos que dominan el mundo. El futuro del Hijo del hombre y de su «reino humano» se convierte, pues, en esperanza para todos los hombres. La idea de la semejanza del hombre con Dios fue utilizada en el documento sacerdotal como punta de lanza contra la ideología regia. En Daniel, los imperios tiranos son perversiones del dominio universal «del hombre». Por eso el futuro reino del Hijo del hombre cumple en un sentido eminentemente político el destino del hombre y de la humanidad, que consiste en asemejarse a Dios.

En la historia de la religión y del espíritu se ha considerado la visión de Daniel como el primer diseño de una historia universal. De hecho, esta imagen determinó la conciencia histórica general hasta el siglo XIX. Sin embargo, debería ser considerado sólo como meta de los imperios universales. Por eso, yo preferiría, con W. Benjamin, designar la «historia del padecimiento del mundo» como la única categoría atinada de historia universal. Sólo el sufrimiento común puede constituir la historia del universo, no una magnitud positiva. En tal planteamiento, el «reino del hombre» no sería la meta de la historia mundial, sería su final. No provendría de una evolución del mundo, sino que penetraría en la historia del padecimiento de los hombres como algo nuevo, a fin de liberarlos para la justicia eterna.

Por último, se ha acusado a Daniel de hacer una especulación metahistórica sin tener en cuenta para nada la praxis de su tiempo. Es cierto que Daniel sospechó el reino del hombre sólo como un futuro, como lejana esperanza final. Para él, la consecuencia práctica se centraba en la resistencia perseverante de los santos y de los

justos. Israel ya no podía trazar una política, pero sí podía dar testimonio de resistencia pasiva en la fe y de perseverancia en la persecución del verdadero Israel, es decir, de los justos. Los imperios universales animales son superstición e idolatría obligada. No traen justicia alguna; se limitan a multiplicar la impiedad. El recuerdo de la creación y el destino del hombre a ser imagen de Dios en la tierra se convierten en Daniel en esperanza del fin de la injusticia de los emperadores tiranos mediante la venida del reino «del hombre». Se trata, pues, de una visión antitirana. La esperanza del reino del hombre es una esperanza, políticamente importante, de la unidad del género humano en el reino «del hombre». El recuerdo de esta esperanza rompe las coyundas de la opresión y de la injusticia, hace que los santos se sientan insatisfechos y resistan, les da un corazón inquieto y un espíritu crítico. No es posible la paz entre la esperanza en el reino del hombre, los emperadores tiranos y los imperios universales. La pregunta acerca de Dios coincide con la pregunta escatológico-política: ¿a quién pertenece el dominio del mundo?

5. *La fe en la aparición del Hijo del hombre en Jesús de Nazaret*

La comunidad pospascual identificó enseguida a Jesús de Nazaret con el prometido Hijo del hombre. Y estableció un lazo de unión entre las obras, pasión y muerte de Jesús y la esperanza de la venida «del hombre». Se discute en el campo de la exégesis si Jesús se consideró como el Hijo del hombre. No entraremos aquí en esa cuestión. Sí vamos a preguntar aquí por la peculiaridad de esta identificación: ¿Qué tiene que ver la historia concreta de Jesús con la espera del Hijo del hombre? ¿Cómo influye la espera del Hijo del hombre en la historia recordada de Jesús?

El Crucificado no ofrecía un espectáculo estético. «No tenía apariencia ni presencia». El humanismo antiguo y el moderno consideraron al Crucificado como algo antiestético, y calificaron su veneración como reprobable e inhumana. El amor antiguo era *eros* a lo bueno, a lo verdadero y a lo bello. El humanismo ha proyectado siempre hacia el futuro su ideal del hombre bueno, verdadero y bello porque esa humanidad se echa en falta aquí y ahora, de manera dolorosa. Pero la fe cristiana dice que el Jesús que padece y muere es «el Hombre»: *Ecce Homo.* ¡Ved al Crucificado! Pero ¿cómo se revela lo humano en Jesús?

En primer lugar, vemos que, desde el comienzo de su actividad pública hasta su muerte, se acercan a él hombres con toda clase de enfermedades, de demonios, de deformaciones. Entran a la luz de su presencia desde la oscuridad a la que la sociedad respetable los

ha desterrado para desembarazarse de su desagradable presencia. Los evangelios no pretenden presentarnos el lado bueno, fuerte y bello de los hombres, sino que subrayan cómo el sufrimiento oculto y los pecados escondidos de los hombres se revelan en Jesús. Las quejas y los lamentos que no pueden aventarse a la luz pública, pues la sociedad cuida de reprimirlos y de desterrarlos, se manifiestan en la cercanía de Jesús. Y vemos surgir no personas llenas de vida, sino individuos desesperados. Y Jesús los acepta tal cual son ya que no pueden manifestarse ante él de otra manera. En esas personas que viven marginadas la apariencia coincide con el ser. En los roles y reconocimiento sociales de los «hombres normales» no coinciden la apariencia y el ser. Y precisamente esa no coincidencia hace inhumana a la «buena» sociedad.

El camino de Jesús muestra una clara inclinación hacia los de abajo. La predicación y las acciones de Jesús iban dirigidas a todos los hombres precisamente porque él tomó partido por los débiles, los enfermos, los pobres y los rechazados, por aquellos en los que la inhumanidad de los hombres y de su «buena» sociedad se hace patente en toda su realidad. Jesús es amigo de los hombres y contacta con la sociedad humana en sus estratos más bajos, con los miserables, con los despreciados y con los pequeños (Chr. Blumhardt).

Jesús ayuda a quienes han sido despojados de su humanidad no como un héroe o un filántropo humanista, sino compartiendo su suerte, zambulléndose en su sufrimiento, haciéndose solidario con ellos, para, en esa solidaridad, llevarles el reino de Dios y convertirlos en señal de la libertad corporal y psíquica. En último término, Jesús ayuda no con su prepotencia, sino «con su miedo y su dolor» (P. Gerhardt). Los heridos fueron curados con las heridas de él. Jesús se comprende a sí mismo en los pecados de ellos y los carga sobre sí; se entiende en las enfermedades de ellos y las toma. Se comprende a sí mismo en la vergüenza de ellos y acepta el vituperio en la cruz. Se revela como el Hijo del hombre haciendo de la inhumanidad de los hombres su destino personal. Jesús se comprende a sí mismo en los otros. Himnos cristianos de tiempos posteriores cantaron este camino del Hijo del hombre al no-hombre como despojo de la condición divina para tomar la figura de siervo. Jesús pretende representarnos el reino de Dios que se acerca. El planteamiento de Jesús desborda la autoridad de Moisés, las figuras esperadas del Mesías y del Hijo de hombre. Pero el camino de Jesús no sigue una línea ascendente, ni va, mediante una anticipación, de la historia a un futuro mejor. Por el contrario, describe un movimientodescendente y desemboca en la historia doliente de la humanidad. Al realizar su pretensión allí donde los enfermos, los culpables y los

rechazados se encuentran fuera de la «sociedad humana», convierte a éstos en vanguardia y herederos del reino del hombre. Deriva de ahí una negación crítica que pone las cosas en su sitio: aquellas «sociedades humanas» no son sociedades humanas de verdad, son inhumanas. Aquellos pobres no tienen participación alguna en imperio universal grande o pequeño. Aquellos marginados, despojados de sus derechos y moribundos, son objeto de una aseveración negativa: no son «judíos ni gentiles, griegos ni bárbaros, señor ni esclavo, hombre ni mujer». Cuando Jesús se dirige a ellos y no a los otros, cuando los llama bienaventurados y los constituye en signos de la nueva creación mediante los milagros que obra en ellos, se muestra como el Hijo del hombre y sus actividades se convierten en manifestaciones del reino humano del hombre. Se prefigura una humanidad digna del «hombre» no mediante la integración de los imperios universales en un reino universal, ni de las diversas sociedades en una sociedad de la humanidad, sino mediante la conversión, mediante la exaltación de los humildes. En eso se diferencia el Hijo del hombre Jesús de los sucedáneos elaborados por el humanismo de los diversos tiempos.

Como muestra la historia de Jesús, la fe cristiana no sólo ha utilizado la espera apocalíptica del Hijo del hombre para ver su cumplimiento en la historia de Jesús, sino que, incluso, ha cambiado esa espera con la experiencia de la historia de Jesús. Porque no se dice: ese Hijo del hombre esperado es Jesús, sino es el Hijo del hombre. De esta manera el predicado no configura el sujeto, sino que éste y su historia confieren su carácter al predicado.

La fe cristiana aporta una novedad. No espera que el Hijo del hombre y su Reino vendrán al final de la historia de sufrimiento de la humanidad. Entiende que el lejano futuro se hace presente en medio de esta historia de pasión, en el Cristo que alcanza la victoria por medio de su pasión. Por eso la referencia práctica de la esperanza cristiana al Jesús Hijo del hombre no se traduce simplemente en perseverar pacientemente hasta el final. Se traduce ya aquí en el seguimiento del Hijo del hombre y en el amor a los más alienados, fermento que cambia al mundo. Con ello, el rostro de la esperanza se modela en la fe. La creencia cristiana no mira nostálgicamente al futuro de la gloria desde los sufrimientos del tiempo presente, sino que, por el contrario, llevando a cuestas el bagaje de ese futuro, mira al dolor del presente para encarnarse en ese futuro aquí. La humanidad cristiana deja de ser *eros* al lejano y bello ser del hombre verdadero. Es, por el contrario, amor creador al no-hombre marginado, anulado, carente de valor y odiado. El amor cristiano hace insoportable su sufrimiento. No cabe una mirada impasible.

Tampoco puede consentir la marginación. En virtud del Desesperanzado se ha dado esperanza a los creyentes.

El cristianismo primitivo se vio sacudido profundamente por el interrogante apocalíptico-político siguiente: ¿A quién pertenece la soberanía del mundo? ¿Cuándo establecerá Dios su Reino, impondrá su derecho y demostrará de manera definitiva su divinidad? Paradójicamente, el cristianismo vio la respuesta en el Jesús paciente y moribundo. Vio en él al representante y lugarteniente de aquel futuro en el que Dios es Dios y el hombre pasa a ser hombre verdadero, es decir, su imagen y semejanza. En consecuencia, el cristianismo de los primeros tiempos puso su esperanza no en los imperios del mundo, en la *Pax Romana* o en la restauración de Sión, sino única y exclusivamente en la comunión con el Crucificado. Los creyentes practicaban su comunión con el Hijo del hombre haciéndose solidarios con los pobres y con las víctimas de los imperios del mundo. «El Salvador encuentra sus discípulos y los primeros creyentes no en los portadores del orden antiguo, sino en los marginados. La palabra de Jesús se dirige incansable a los agobiados, a los ciegos y paralíticos, a los pobres y a los enfermos» (E. Salin).

6. *La nueva humanidad en la comunión con Jesús el Hijo del hombre*

«Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 28). Tal es el mensaje que proclama la comunidad de Corinto, inundada por el Espíritu, y que Pablo recogerá. En la comunión con Jesús del hombre verdadero pierden su fuerza las distinciones que hacen los no-hombres para diferenciarse de otros y para justificarse a sí mismos. Desaparecen las prerrogativas que la elección confiere a Israel frente a los *gojim*; también la superioridad de la formación y civilización de los griegos respecto de los bárbaros, el título de propiedad de los señores frente a los esclavos, y los motivos para que los hombres se crean superiores a las mujeres. En la identificación con Cristo del hombre verdadero se desmoronan todas las identificaciones con la religión, con la raza, con la propiedad, con el sexo, practicadas por el hombre hasta el momento presente. Por eso será llamado creación nueva quien vive en Cristo. «Pasó lo viejo; todo es nuevo» (2 Cor 5, 17). Como la ley, el pecado y la muerte han perdido su derecho en aquellos que han renacido a una esperanza viva en la comunión con Jesús, así también las viejas expectativas y obligaciones sociales han perdido su derecho al hombre nuevo pues éste vive por completo ya ahora del futuro del Reino humano del Hijo del hombre; vive así en la comunión con Cristo.

Sin embargo, Pablo se distancia en un punto de los entusiastas de Corinto. Sabe perfectamente que el entusiasmo no basta para superar las circunstancias terrenas y las diferencias sociales. El Señor no es el Espíritu, sino el Crucificado por los poderes y por los señores de este mundo. Por eso Pablo recuerda a la comunidad de Corinto que Dios no hermana a todos los hombres en el entusiasmo religioso o en el éxtasis, sino que se comporta de manera partidista y crítica, que elige y rechaza en el mundo inhumano de la cruz. «Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. Para que ningún mortal se gloríe en la presencia de Dios» (1 Cor 1, 27-29). El apóstol Santiago coincide con este mismo planteamiento: «¿Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo para hacerlos ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman?» (Sant 2, 5).

La nueva interpretación escatológica del mensaje bíblico y la nueva visión histórica de la Iglesia como «el pueblo de Dios que camina» han traído al primer plano la idea de la anticipación. Se acogió este nuevo planteamiento en Uppsala, en 1968. *«Christus anticipator»* fue el título de una cristología que apuntaba al futuro. Se reconoció así de manera práctica un rasgo fundamental de los títulos neotestamentarios. En efecto, todos estos títulos no se limitan a decir quién fue Jesús y quién es ahora para el creyente, sino que afirman, ante todo, quién será y qué destino tiene asignado. Todos esos títulos tienen que ver con el futuro de Cristo. El es «el que viene»; y, en su venida, se manifiesta el Reino en el que Dios es verdaderamente Dios y el hombre se convierte en hombre verdadero. Así, se puede entender a Jesús como el *Anticipator* del Dios que viene en un mundo desgraciado, como testigo e iniciador no sólo de la fe, sino de la nueva creación, de la nueva humanidad, de la nueva obediencia y del tiempo nuevo. Anticipación es el término que compendia el evangelio como actualización de la futura epifanía de Cristo en la palabra de la promesa. En el evangelio, el futuro se hace presente en la palabra, pues esta palabra libera de las ataduras de los hechos presentes y permite al hombre vivir ya hoy del futuro de Cristo. La anticipación permite acceder a una nueva comprensión de los sacramentos como indicadores de la comunión cristiana. Son, como dijo Tomás de Aquino, *signa commemorativa* de la pasión de Cristo y *signa prognostica* de la gloria futura. En la coincidencia de estos dos signos, son hoy *signa demonstrativa* de la gracia de Dios. De esta manera, en la palabra y en el sacramento se condensa la conciencia histórica cristiana, no la huida del mundo y el refugio en

la eternidad. La anticipación conduce a comprender la comunión cristiana en el significado que encierra para la humanidad. Porque esta comunión no nace mediante la separación del mundo malo, sino mediante la anticipación de la nueva creación y la representación vicaria del mundo no redimido. El mensaje a la cuarta asamblea plenaria del Consejo ecuménico de las iglesias, celebrada en Uppsala, extrajo la consecuencia correcta para la vida y actuación de los cristianos en el mundo: «Confiando en la fuerza renovadora de Dios os invitamos: participad en la anticipación del reino de Dios; haced que se perciba ya hoy algo de la nueva creación que Cristo consumará en su día».

Pero, como sucedió con los entusiastas de Corinto, esta idea queda en el aire y puede conducir a ilusiones excesivamente optimistas y a desengaños si no se insiste con igual claridad dónde y en qué sitio ha tenido y debe tener lugar esa anticipación del futuro del reino de Dios. La anticipación del Reino se ha realizado históricamente en el Cristo crucificado. El futuro liberador de Dios no tiene otro emplazamiento en esta tierra de sangre y de lágrimas que la cruz plantada en el Gólgota. El futuro de Dios nos mira no desde los sueños de futuro, sino desde el rostro del Crucificado. El que nos ha precedido en la resurrección está presente como el Crucificado «por nosotros». No existe ni una sola imagen perfecta de la nueva humanidad del Resucitado ni de la nueva humanidad. El Cristo crucificado es la imagen visible del todavía invisible futuro de Dios y del hombre. Por eso, «la fuerza de la resurrección», como Pablo llama a la fe, se da exclusivamente en la «comunión de los sufrimientos de Cristo», como el apóstol subraya enfáticamente. Si el nuevo y reconciliador futuro del hombre viene al mundo por la cruz de Jesús, la predicación y el servicio de la reconciliación estarán bajo el signo de la cruz. Jesús anunció el evangelio del reino de Dios a los pobres. El anuncio de Jesús es para los pobres un mensaje alegre. Para los ricos resulta penoso. Pablo proclamó el mensaje de la justificación a los pecadores y a los impíos, y sólo a ellos. Por eso trae simultáneamente el juicio sobre cuantos autojustificados y religiosos existen en el mundo. El evangelio es, pues, la palabra que anticipa el futuro de Cristo en aquellos que se convirtieron en hermanos del Crucificado. Los creyentes y los pobres se reúnen en la comunión cristiana. Y esa comunión se encuentra entonces bajo el signo del Hijo del hombre crucificado. La idea de la anticipación puede despertar un sentimiento vanguardista, pero comienza a ser cristiana cuando las bienaventuranzas de Jesús y la justificación de los impíos se convierten en realidad social aquí.

Las comuniones humanas se basan siempre en la homogeneidad de sus miembros. «Cada oveja con su pareja», vino a decir Aristóteles. Por eso «entre sastres no se pagan hechuras». La homogeneidad de los miembros es la ley de vida de las sociedades humanas. La *philia politikē*, considerada por Aristóteles como el lazo de unión de una sociedad de hombres, se basa en la participación común en un ser que transciende a la sociedad. Por eso la homogeneidad y la autoconfirmación de tales sociedades suelen cimentarse las más de las veces en la religión civil pues en ésta, en sus símbolos, recuerdos y esperanza comunes, se lleva a cabo la integración de los miembros dispares de la sociedad. Pero la ley de vida de la comunión cristiana no es precisamente la homogeneidad de sus miembros ni la simpatía con quienes se nos asemejan, sino el «reconocimiento de los otros» y aquel amor creativo que establece lazos de unión entre los que carecen de homogeneidad: judíos y gentiles, griegos y bárbaros, señores y esclavos, etc. La comunión cristiana derriba los muros y las barricadas de los guetos que los hombres levantan para estar entre sus correligionarios, para justificarse y rebajar a otros. Las iglesias que se componen de miembros iguales tienen una estructura social herética. Al referirnos a ellas, podremos hablar, a lo sumo, de comunidades religiosas débilmente cristianizadas. Sólo cuando el reconocimiento de la diversidad de los otros y la realidad social de la justificación por gracia constituyen la comunidad cristiana, sólo entonces ésta se convierte en signo del Reino humano del Hijo del hombre. Significa esto en la práctica que la comunidad cristiana no deberá abrirse al sueño idealista y humanista de pretender convertirse en la religión univeral de una sociedad humana que se une, sino que deberá practicar la humanidad del Hijo del hombre crucificado en su comunión con los pobres, con los marginados y con los supuestos enemigos de aquellas sociedades humanas que deben ser exclusivas en virtud de la ley de la homogeneidad. Sólo mediante la comunión concreta con quienes son considerados «como distintos» por una determinada sociedad rompe la Iglesia su alianza con quienes gobiernan y con los sentimientos religiosos predominantes de esas sociedades. La idea mesiánica de la anticipación es buena, pero hay que saber dónde y en quién hay que anticipar el futuro de Dios. La comunión del Cristo crucificado con quienes son empujados por las sociedades dominantes a colocarse bajo la sombra de la cruz delimita de una vez por todas el emplazamiento social de este futuro de Dios. La idea de una sociedad humana nada nos dice en principio sobre la humanidad de esta sociedad mundial. No son optimistas los pronósticos sobre un mundo que deberá contar necesariamente con una administración total. Esto debe servir de nuevo estímulo

para la sociedad cristiana y empujarla a trabajar para lograr ya hoy una nueva humanidad del hombre. El camino pasa por la comunión de los creyentes con los pobres y por el reconocimiento de los otros a través del amor creativo. En la perspectiva de la fe cristiana, la «unidad del género humano» no se conseguirá mediante la administración conjunta de los asuntos. Se logrará cuando el hombre abandone sus ídolos y su autojustificación para vivir del libre reconocimiento de Dios con los otros hombres, en virtud de su propio reconocimiento. La comunidad cristiana no puede estar dispuesta a suministrar a una venidera sociedad mundial los ídolos necesarios de la imparable religión mundial. Esa comunidad cristiana se unirá con las víctimas de la historia de los imperios del mundo a causa del Hijo del hombre, que fue víctima de la historia del mundo. Sólo aquí reside la esperanza de ser liberados de la historia del sufrimiento del mundo, sometida a sistemas de dominación cambiantes. La fe cristiana en el crucificado Hijo del hombre no es sinónimo de optimismo. Ni le ha sido prometido a ella el éxito histórico. Pero esa fe está cargada de esperanza porque confía en el Dios que viene, cuya presencia está en la historia del Crucificado.

SEGUNDA PARTE

Etica política

BIBLIOTECA GENERAL
CARRERA 7 NO. 43-82

5

Teología política

1. *¿Qué es y qué quiere una «teología política»?*

La nueva teología crítico-política tiene una importancia grandísima para la Iglesia y para la vida cristiana. Cabe señalar dos puntos:

1. El proceso de la secularización no ha encontrado hasta el presente una interpretación y una respuesta teológicas suficientes. La «teología política» ha tomado de este proceso la crítica marxista de la religión [1]. Como todos saben, no es una crítica objetiva de los contenidos de la fe religiosa, ni de la teología cristiana, sino una crítica funcional de la importancia política, psíquica y social de la religión y de la iglesia. Ya no se pregunta teóricamente si una doctrina teológica es verdadera o no. Simplemente, se examina de forma práctica si esa doctrina es opresora o liberadora, alienante o humanizadora. De esa manera, la praxis es elevada a criterio de la verdad. Esto no sucede sólo en Marx. La referencia a la praxis ha sido un rasgo fundamental del pensamiento moderno desde Kant hasta Sartre. El hombre moderno no mantiene una relación contemplativa e intuitiva con la realidad, sino operativa y autocrítica.

Una teología que se precie tendrá, pues, que reflexionar críticamente no sólo sobre el contenido, sino también acerca de su función práctica. Una Iglesia que quiera estar a la altura de su misión no podrá limitarse a preguntar de manera abstracta por la relación entre Iglesia y política, como si se tratara de dos magnitudes separadas que se pueden juntar a voluntad. Tendrá que comenzar por tomar una conciencia crítica de su propia existencia política y de sus funciones sociales concretas.

1. Cf. Fr. Oudenrijn, *Kristische Theologie als Kritik der Theologie*, Mainz 1972.

Una «teología política» no es ninguna dogmática nueva. Quiere despertar, desde la teología fundamental, la conciencia política de toda teología cristiana. Existe una teología que es consciente de su propia función política. Y también convive con ésta otra teología políticamente ingenua e inconsciente. Pero hay algo indiscutible: no existe una teología apolítica, ni en la tierra ni en el cielo. Hay iglesias que no quieren dar a conocer públicamente a su sociedad su *Sitz im Leben*, su ubicación política. Guardan silencio acerca de ella, la encubren, y afirman ser políticamente «neutrales», algo que jamás concuerda con la realidad. Hay grupos cristianos que llevan una existencia políticamente consciente como grupos cristianos. Pero no existe una iglesia apolítica, ni en la historia ni en el reino de Dios. Una «teología política» no hace de las cuestiones políticas los temas centrales de la teología. Por el contrario, quiere ser cristiana hasta en las funciones políticas de la dogmática. No pretende «politizar» a las iglesias, sino que intenta cristianizar el compromiso político de los cristianos. Por eso recoge la crítica funcional de la religión y va desde la ortodoxia de la fe a la orto-praxis del seguimiento de Cristo.

2. No se entenderá la historia de los tiempos modernos si se los ve desde la teología como algo exclusivamente negativo. Tampoco se la entenderá si se habla de la moderna «emancipación de la tradición», de la «secularización de lo sagrado» o de la «despreocupación del mundo por Dios». La conciencia moderna critica el pasado y las tradiciones del origen porque está orientada al futuro y quiere organizar a los hombres para el proyecto de la historia [2]. Se critica la realidad pasada en nombre de las posibilidades pasadas y presentes del futuro. La crítica del origen pretende servir al futuro. La crítica de la tradición y de la institución busca la libertad para lo nuevo. Por eso Kant planteó por primera vez en la historia la pregunta moderna referida a la religión: «¿Qué puedo esperar?». Con este interrogante, la experiencia de la trascendencia se desplaza de la metafísica a la escatología.

Tras el primado del amor en la teología y en la Iglesia medievales, tras el primado de la fe en la teología y en la Iglesia de la Reforma, los tiempos modernos han desarrollado el primado de la esperanza. No se considera ya la inmanencia como tierra pasajera bajo un cielo perenne, sino como proceso abierto de la vida y como la historia de un futuro aún desconocido.

2. J. B. Metz, *Teología del mundo,* Salamanca [2]1971, 113ss.

Durante 150 años, ni la teología ni la Iglesia entendieron este primado moderno del futuro ni la lucha moderna por la verdad de la esperanza. Como toparon con estos fenómenos en la figura de la crítica de la Iglesia y de la revolución social, tanto la teología como la Iglesia se vieron empujadas a una postura defensiva y se coaligaron con poderes antirrevolucionarios e ideologías conservadoras. Les parecía que el futuro de los tiempos modernos era el Anticristo y su esperanza el espíritu de la blasfemia. Hasta que, por fin, hemos llegado a entender recientemente que la situación de los tiempos modernos nos «obliga a rendir cuentas de la esperanza que hay en nosostros» (1 Pe 3, 15). Desde un punto de vista teológico ya no era posible hacer esa rendición de cuentas con el breve tratado «Sobre las virtudes», en el que tradicionalmente se solía dedicar un espacio reducidísimo a la esperanza. Se necesitaba una nueva orientación escatológica de toda la teología cristiana. De otra forma, sería imposible traducir la historia bíblica de la promesa a la moderna historia de futuro. La nueva «teología política» se fundamenta en la escatología, que solía ser tratada exclusivamente desde un planteamiento apócrifo. Esa escatología ha sido declarada *medium* de la teología cristiana. Ha diseñado la teología cristiana como teología mesiánica. Las raíces de la «teología política» se hunden en la «teología de la esperanza» [3].

2. *La opción fundamental dogmática: cristología escatológica* [4]

Cuando se habla de cristología, suena como algo específicamente «cristiano», pero en realidad todavía no es así. La doctrina acerca de Cristo habla del Mesías, del Liberador deseado y del Redentor divino, objeto de espera. Existe una mesiología judía y otra islámica. Hay una teología del Mesías en cada sotereología y en cada ideología de la liberación. Los tiempos modernos han desarrollado el mesianismo político: el nacionalismo ha declarado mesías a la nación. El fascismo italiano hablaba del *duce* de los tiempos finales. El nacional-socialismo alemán veneró al *Führer* de un *Tercer Reich* o del *reino de los mil años*. Saint-Simon dio el título de mesías a la «máquina» porque nos iba a liberar de la fatiga y del trabajo. En los primeros tiempos del marxismo, el proletariado, que se libera a sí mismo, se convirtió en el «redentor redimido» del mundo. Siempre

3. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca [4]1981. Cf. al respecto: J. B. Metz, *o. c.*, 150: «Por consiguiente, toda teología escatológica tiene que convertirse en una teología política como teología sociocrítica».

4. Para la cristología escatológica, cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca [2]1977, 116ss.

que se reconoció la primacía del futuro en los tiempos modernos y los hombres se organizaron para la historia final, nacieron formas del mesianismo político y social revolucionario. Si la mesiología es cristología, entonces lo específica y distintivamente cristiano no está en la orientación al futuo ni en la liberación actual de la miseria, sino en la definición del sujeto: ¿quién es el Cristo?, ¿quién es el mesías? La cristología cristiana cree que el Cristo no es una nación, un Führer, el pueblo o el espíritu, sino Jesús de Nazaret, enviado con el evangelio del Reino a los pobres, crucificado en tiempos de Poncio Pilato, resucitado por Dios, que vendrá a juzgar a vivos y muertos. Lo específico no es la cristología, sino Jesús.

Pero si la teología cristiana pretende ver a Jesús como el Cristo verdadero, entonces tendrá que entender a él y su historia en clave escatológica. Deberá leer la historia de Jesús en el marco de la historia de la promesa veterotestamentaria para llegar a comprender el conflicto de Jesús con la ley y su cumplimiento de la promesa veterotestamentaria. Y para comprenderlo como el Liberador del mundo enviado por Dios, la teología cristiana tendrá que leer su muerte y su resurrección de entre los muertos a la luz de la esperanza en el Dios que viene. Se llega a entender históricamente a Jesús cuando se lee su historia a la luz de la recordada promesa del antiguo testamento y de la renovada esperanza en el reino de Dios.

La pregunta que los judíos de su tiempo formularon a Cristo fue la siguiente: «¿Eres tú el que ha de venir o tenemos que esperar a otro?». La pregunta de la religión de los tiempos modernos es la siguiente: ¿Qué puedo esperar? Y se asemeja mucho a la pregunta de los judíos. «El que ha de venir» es aquí una circunlocución para referirse al Liberador mesiánico; es, al mismo tiempo, una perífrasis para aludir a Dios mismo. Como se sabe, la respuesta de Jesús a la pregunta de Juan el Bautista fue: «Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquél que no se escandaliza de mí!» (Mt 11, 4-6).

De forma similar compendia Lucas el envío mesiánico de Jesús: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4, 18s). La pregunta general acerca del futuro se concentra aquí en el interrogante sobre «el que ha de venir», el que lleva de la desgracia a la salvación, de la opresión a la libertad.

Si Jesús se demuestra a través de su evangelio a los pobres, de su curación de los enfermos y de su perdón de los pecados como aquel «que ha de venir», si los hombres que entraron en contacto con él lo creyeron y confesaron como «el que ha de venir», entonces habrá que esperar de él todo el futuro de la salvación y el reino de la libertad. Cuando los pobres escuchan el evangelio a través de él, cuando unos ciegos recobran la vista por medio de él, cuando los cojos andan, los oprimidos alcanzan la liberación y los pecados son perdonados, entonces él se revela como el Cristo porque actualiza el verdadero futuro de todos ellos.

En consecuencia, se puede resumir el mensaje y la actuación de Jesús en el concepto de la anticipación mesiánica: mediante él, y de esa manera, el «reino de Dios se ha acercado», de forma que se pueden experimentar ya ahora sus efectos sanantes, liberadores y redentores. Por él y en él, el final de la historia está ya presente de manera oculta en medio de la historia. Por consiguiente, podemos resumir los diversos títulos neotestamentarios y decir: *«Jesus-Anticipator regni Dei»* [5].

Y si Jesús es el *Anticipator* divino, entonces tendrá que convertirse también, de manera inevitable, en el signo de contradicción frente a los poderes que contradicen a Dios y frente a las leyes de un mundo cerrado al futuro. Por predicar el reino de Dios a los pobres tuvo conflictos con los ricos. Al prometer la gracia de Dios a los pecadores, contradijo la ley de los piadosos, de los fariseos y de los zelotas. Porque predicó la soberanía de Dios a los humillados y oprimidos, fue condenado a la crucifixión por Pilato en nombre del dios-césar romano. La anticipación mesiánica suscita la contradicción histórica. No hay otro camino por el que la salvación pueda venir al futuro de la desgracia y la liberación a un mundo de opresión.

Cuando se lee la historia de Cristo a la luz de su resurrección y del Dios que viene, entonces se entiende aún con mayor claridad que Dios lo ha resucitado «de entre los muertos». La «resurrección general de los muertos» ha comenzado ya en este individuo. El tiempo final ha irrumpido ya. El futuro de la nueva creación ha comenzado ya. Cuando unos hombres reconocen al Mesías resucitado y creen en él, se reúne el escatológico pueblo de Dios para el reino de

5. Cf. W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1973. Sin embargo, Pannenberg, al acentuar el carácter de anticipación del mensaje y de la resurrección de Jesús de entre los muertos ha descuidado el carácter de contradicción de este mensaje y ha pasado por alto la cruz de Jesús. De ahí deriva la tendencia a una cristología no dialéctica y de una ética conservadora.

Dios que viene. Hay que entender la «resurrección de Jesús de entre los muertos» como anticipación escatológica y como comienzo real del proceso de resurrección escatológica y de la nueva creación escatológica del mundo (Rom 8, 11). Por eso se llama a Jesús en el nuevo testamento «Primogénito de los resucitados» e «Iniciador de la vida». La ambigua e indeterminada espera de la resurrección de los muertos para el juicio se convierte, mediante la resurrección de Jesús, en esperanza clara y segura en el reino de Dios y en la vida eterna. De la actitud expectante se pasa a la pasión de renovar ahora la vida en el espíritu de la resurrección y de no adaptarse más al sistema de este mundo de muerte.

Pero también esta anticipación de la pascua encierra una referencia a la contradicción, a la cruz de Cristo y a la cruz que los cristianos tienen que llevar a cuestas.

¿A quién ha resucitado Dios de entre los muertos? Al blasfemo sentenciado a muerte, al sedicioso crucificado, al Hijo de Dios abandonado. Por consiguiente, el futuro de Dios y de la salvación —reino de Dios-reino de libertad— es reconocible para nosotros en el Jesús pobre, rechazado, crucificado por nosotros. Se ha realizado en él. Y esto significa que él libera a los que sufren mediante su propio sufrimiento; mediante su impotencia consigue poder en el mundo; a través de su situación de abandonado de Dios acerca a Dios a los abandonados; por su muerte salva a los condenados a muerte. La soberanía de Cristo no es una soberanía «regia» (Barth), sino la soberanía del obediente Siervo de Dios (Flp 2), la amistad del Cordero. La soberanía de Cristo no es una «soberanía religiosa» distanciada del reino del mundo [6], sino la soberanía del que ha sido crucificado físicamente en medio de este mundo. El domina mediante el servicio. Redime a través del padecimiento. Libera de la muerte eterna por su muerte vicaria. Ni la doctrina de los dos reinos ni la de la realeza de Cristo son capaces de captar la unidad existente entre el Resucitado y el Crucificado. Esto sólo es posible mediante una cristología escatológica.

Criticaremos a Lutero y a Barth desde cuanto llevamos dicho.

a) Lutero refirió de forma crítica y liberadora su teología de la cruz a la Iglesia y a la fe. Y dejó a Karlstadt, a Müntzer y a otros que fueron declarados «exaltados» y rechazados como tales la tarea de extraer las consecuencias sociales y políticas. Esto hizo que se interpretara en el protestantismo la soberanía del Crucificado sólo

6. H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967, 64 (ed. cast.: *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1975): «La soberanía de Dios es para Jesús no... una teocracia terreno-nacional y religioso-política. Es, más bien, una soberanía puramente religiosa».

en relación con la liberación interior del corazón de los creyentes. Como ha dicho J. B. Metz, la teología política arranca de un presupuesto claro: la cruz no se encuentra en lo *privatissimum* del ámbito de lo individual y personal, ni en el espacio de lo religiosamente sagrado. Está «fuera», como dice la Carta a los hebreos, ante las puertas de la ciudad [7]. La salvación, de la que la fe toma posesión en la esperanza, no es privada, sino pública, no es exclusivamente psíquica, sino también física, no es puramente religiosa, sino también política. No podemos compartimentarla en dos reinos. Tendrá que captar en todos los ámbitos de la vida la figura de la cruz de este Salvador y de su salvación.

b) Con su doctrina del Cristo Pantocrator, Barth se vio inmerso en el «entusiasmo». Pero la figura de la cruz de la soberanía de Cristo en este mundo no engulle la esperanza, sino que la mantiene abierta. «Mas al presente, no vemos todavía que le está sometido todo», dice la Carta a los hebreos (2, 9). Ernst Käsemann ha llamado a este «todavía» de Pablo la «reserva escatológica» [8]. Sin duda, el Crucificado es ya el Señor, pero, en cuanto tal, está aún de camino hacia su soberanía sobre todas las cosas. El arrastra a los creyentes a su camino hacia la consumación. Esta provisionalidad escatológica impregna la figura histórica de la soberanía del Crucificado y de la existencia cristiana. *Theologia crucis* es *theologia viatorum*; a la inversa, *theologia viatorum* es *theologia crucis*. Por eso la esperanza cristiana lleva a la impugnación, a la contradicción y al padecimiento. Y se convierte en certeza de victoria en esta lucha, no prescindiendo o huyendo de ella. En consecuencia, toda teología verdaderamente escatológica tiene que convertirse en una teología política, es decir, en una teología socio-crítica.

3. *Hermenéutica política*

a) *Hermenéutica mesiánica de la historia*

Se entiende por hermenéutica el arte de interpretar un escrito. Toda interpretación tiene dos caras: una histórica y otra profética. Comprende una explicación histórica y una aplicación profética. Hay que determinar desde una vertiente histórico-crítica el significado que las palabras, las frases, la narración y los símbolos tuvieron en su tiempo. Desde el punto de vista profético, se trata de entender

7 J. B. Metz, *o. c.*, 146s.

8. E. Käsemann, *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 217ss: «Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva».

la significación que tienen hoy, en nuestro tiempo. La hermenéutica es, pues, el arte de traducir el pasado al presente.

Cabe preguntarse: ¿por qué es preciso actualizar el pasado? No es preciso actualizar el pasado por su simple condición de pasado. Tampoco se trata de repetirlo para dar una sólida base de tradición al presente. Sólo tiene sentido recordar el pasado cuando se encierra en éste algo que, trascendiéndole, apunta hacia el futuro. Aquello no consumado, los aspectos del pasado que apuntan al futuro, lo embrionario del pasado, todo ello trata de abrirse paso en el presente porque va tras su consumación. La hermenéutica retrocede a los testimonios del pasado porque busca el futuro en ese pasado [9]. Ella es «esperanza en el modo del recuerdo».

La hermenéutica cristiana lee la Biblia como testimonio de la historia de las promesas de Dios, y como testimonio de la historia de la esperanza de los hombres. Su hilo conductor es el interés por el poder del futuro, tal como se revela en las promesas de Dios y se capta en las esperanzas de los hombres. Dado que la historia de la promesa de Dios, tema nuclear de la Biblia, ha liberado constantemente a los hombres de su cárcel interior y exterior —a Israel de Egipto, a Jesús de la muerte y a la Iglesia de los pueblos—, el recuerdo de esta historia es peligroso y liberador para todo presente. Es peligroso para los poderosos; liberador para los impotentes. Si, pues, retrocedemos desde el presente a esa historia, aprenderemos al mismo tiempo a mirar con ojos críticos más allá de nuestro momento presente.

Llegamos así a la cara profética de la hermenéutica. «Se actualiza el pasado para predecir el futuro» (Agustín). Karl Löwith ha llamado al historiador profeta vuelto hacia el pasado. Podemos completar su punto de mira diciendo que el profeta es un historiador que mira al futuro. Si el historiador descubre esperanza en el modo del recuerdo, el profeta diseña recuerdo en el modo de la esperanza. Porque todo poder del futuro que esté anticipado en la historia de la promesa bíblica va mucho más allá del presente y de sus posibilidades. Captar esa promesa en la esperanza significa hacerse libre. Entendemos, pues, la historia en su totalidad como el elemento del futuro. Lo que llamamos «pasado» son las anticipaciones del futuro que nos han precedido. Cuando orientamos nuestro presente hacia

9. J. Moltmann, *Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums,* en *Perspektiven der Theologie,* 1968, 128-148; W. Pannenberg, *Hermeneutik und Universalgeschichte,* en *Grundfragen systematischer Theologie,* Göttingen 1967, 91-122. Además: J. Moltmann, *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie;* W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung,* ambos en *Ernst Bloch zu ehren,* Frankfurt 1965, 243ss y 209ss.

el futuro, aquél se convierte en una nueva frontera de ese futuro. En ese momento, la historia deja de ser el tiempo de la muerte y de la corrupción para convertirse en el tiempo del futuro.

Cuando hablamos de una manera tan absoluta y dominante «del» futuro que configura toda historia y que, por consiguiente, es algo permanente, estamos pensando en Dios como el «poder del futuro». El poder de su futuro hace que los hombres se liberen de esta coacción del retorno del pasado y de los lazos que les atan a lo actual. Por consiguiente, hablar de la historia de este futuro es tanto como referirse a la historia de la liberación humana. Esas son las ideas fundamentales de la hermenéutica de la historia desde una orientación mesiánica.

b) *Hermenéutica política: reconocer la historia participando en ella*

La hermenéutica política empalma con ella. La hermenéutica solía mantenerse en el mismo plano: de la Escritura a la Escritura, del comprender al comprender, de la fe a la fe. Pero cuando se trata de una historia de la promesa, entonces el camino de la traducción va de la promesa al cumplimiento. Y si se trata de una historia de la esperanza, el camino de la interpretación va de la espera a la realización. Cuando se trata del recuerdo de la liberación, el camino va de la opresión a la libertad. Queremos decir que la hermenéutica no permanece en el plano teórico o de la historia del pensamiento, sino que pretende conducir de la esperanza recordada a una nueva praxis de la esperanza, pasando por el comprender.

La hermenéutica política de la esperanza sigue, a su modo, la undécima tesis feuerbachiana de Carlos Marx: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; lo importante es cambiarlo».

Si la promesa recordada empuja hacia la liberación del hombre y a la humanización de sus condiciones de vida, se puede afirmar también el planteamiento inverso de la tesis de Carlos Marx: interesa interpretar de nuevo críticamente los cambios. El camino de la hermenéutica política no es una vía de sentido único, de la reflexión a la acción. Eso sería idealismo puro. La acción sería ciega. La hermenéutica política tiene que conjugar dialécticamente la reflexión con la acción. Tiene que llevar a la reflexión en la acción y a la acción en la reflexión.

El método hermenéutico que lleva a esto ha recibido una denominación en la discusión ecuménica: *«action-reflexion-method»*. La esperanza cristiana mueve a los que esperan a la acción liberadora del amor. Pero es preciso reflexionar constantemente sobre la praxis

histórica de la liberación. Hay que contemplarla desde la luz de esta esperanza y criticar sus efectos y consecuencias.

Lo diremos de otra manera. Sin una participación personal en el apostolado y sin cooperar en el reino de Dios es imposible entender la Biblia. Y sin entender la Biblia no se llega al apostolado ni al trabajo en favor del reino de Dios en el mundo.

Se experimenta la hermenéutica política en la pasión (sufrimiento) y en la acción cristianas. En la actuación y en el padecimiento políticos es cuando se empieza a leer la Biblia con los ojos de los pobres, de los oprimidos, de quienes se han hecho culpables; y se la entiende. Una teología de esas características «no se limita a dar una fundamentación conceptual del mundo, sino que intenta entenderse a sí misma como un momento en el proceso por el que el mundo cambiará... porque se abre al futuro del reino de Dios» [10].

Por esa razón, la hermenéutica política rechaza la pura teoría en la teología y el activismo ciego en la ética. Trata de mantener una relación diferenciada entre teoría y praxis, una relación en la que ambas se empujan recíprocamente hacia adelante. La teoría y la práctica no pertenecen a dos reinos diversos. Pero tampoco se solapan una a otra por completo. Se cortan tangencialmente una y otra vez, de manera que a veces la teoría tiene que adelantar a la práctica, mientras que en otras ocasiones se produce lo contrario. En la teoría crítica nos desligamos de la práctica que hemos realizado hasta el presente y vamos en busca de otra nueva. En la praxis crítica seguimos una teoría y volvemos a ponerla en tela de juicio mediante una nueva experiencia.

En contra de lo que ha sostenido mayoritariamente la teología practicada hasta nuestros días, la hermenéutica política es, en el fondo, una teología para seglares activos, no una teología especial para sacerdotes o para pastores de almas. Su sujeto no es la jerarquía, sino el pueblo de Dios que vive en el mundo con el pueblo de los pobres, de los ciegos, de los oprimidos, de los apáticos, y que clama por la liberación.

4. *Etica de la esperanza: resistencia y anticipación*

La ética política que se sigue de la doctrina luterana de los dos reinos es una ética marcadamente secular, realista y conservadora. Quiere reconocer «como órdenes de Dios» los existentes en el Estado y en la sociedad; y pretende ejercer el amor en ellos (CA 16). Su objetivo es conservar al mundo «en el amado último día» contra el

10. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca [12]1985, 40s.

amenazante caos, pero no pretende realizar el reino de Dios en la tierra.

Por el contrario, la ética política que se sigue de la doctrina barthiana de la realeza de Cristo —manteniendo una separación estricta entre mundo y reino de Dios, entre la identificación lisa y llana del mundo y reino de Dios— busca en la historia semejanzas, alusiones y signos referidos al reino de Dios.

La ética política que sigue a la teología política arranca de Barth y le rebasa. Las semejanzas, reproducciones y analogías políticas de Barth en la comunidad de los ciudadanos son respuestas al acontecimiento salvífico consumado ya en Cristo y al modelo de la comunidad de los cristianos. Pero si partimos de la cristología escatológica expuesta y entendemos la historia como historia del futuro de Dios, entonces aquellas semejanzas políticas y analogías sociales tienen al mismo tiempo un carácter de anticipación que mira hacia adelante. Cuando la comunidad trata de adecuarse a Cristo en la actividad política y social está anticipando el reino de Dios. Estas anticipaciones no son aún el Reino mismo. Pero son mediaciones reales del reino de Dios en las limitadas posibilidades de la historia. Para decirlo con Pablo, son anticipo y prenda del reino de Dios en medio de la historia.

Esta ética tiene una fundamentación cristológica, una orientación escatológica y una ejecución pneumatológica. Este mundo no es una sala de espera al reino de Dios. Tampoco es el reino de Dios mismo. Es el lugar donde se lucha por el reino de Dios, es el solar donde se construirá el Reino que Dios trae a la tierra. Es posible vivir ya ahora este Reino mediante una nueva obediencia y con un seguimiento creativo en el espíritu de este Reino. Pero mientras los muertos sigan muertos y no podamos hacerles justicia, el amor continuará siendo aquí fragmentario. Todas sus obras tendrán necesidad de la redención.

Tenemos que aludir aquí a algo más: la ética paulina, igual que la ética de toda la cristiandad primera, es una parénesis bautismal y eucarística. Es, pues, una ética sacramental. Como elementos constitutivos destacan en ella el acontecimiento vocacional del bautismo en la fe y el acontecimiento comunitario de la eucaristía. Cuando Karl Barth habla en la ética de semejanzas, signos y analogías referidos al reino de Dios está haciendo un discurso sacramental. En efecto, desde un punto de vista cristiano, la entrada del reino de Dios en la historia se produce a través de los sacramentos. La Iglesia, la proclamación y la eucaristía no son el reino de Dios, pero actualizan el Reino de forma sacramental. Por eso, también la ética cristiana actualiza el futuro del Reino. Si entendemos así la ética

cristiana, no bastará con ver en la actuación liberadora y sanante sólo una semejanza, un signo, una alusión a la libertad y a la salvación que el Reino obra. Tendremos que dar un paso más y descubrir lo incondicionado en lo condicionado, lo último en lo penúltimo, lo escatológico en lo ético, de la misma manera que creemos actualizados la sangre y el cuerpo de Cristo en el pan y el vino de la eucaristía. Entonces, la historia real se convierte en sacramento de la ética cristiana. La praxis cristiana celebra y realiza entonces la oculta presencia de Dios en la historia.

Dijo Tomás de Aquino que el sacramento es un signo que recuerda la pasión y muerte de Cristo *(signum commemorativum passionis et mortis Christi)*, que es al mismo tiempo un indicio *(signum prognosticon)* de la gloria futura, y que, en la coincidencia de ambos, es signo de gracia *(signum gratiae)* del presente. De manera semejante, el seguimiento cristiano actualiza el recuerdo de la pasión de Cristo y la esperanza en su Reino, y demuestra, en la unidad de recuerdo y esperanza, la libertad presente. En estos parámetros, la ética cristiana se convierte en ética mesiánica.

El hombre no es un ser unidimensional. Vive y padece simultáneamente en varias dimensiones diferentes. Por ese motivo, tampoco la actuación cristiana, es decir, mesiánica, podrá avanzar de forma unidimensional. Tendrá que ser un desarrollo conexo en las diversas dimensiones del hombre. Distinguimos aquí esas dimensiones que de suyo son inseparables [11]. La actuación mesiánica tiene, pues, lugar hoy:

1. en la lucha por la justicia económica contra la explotación del hombre por el hombre;
2. en la lucha por los derechos humanos y por la libertad contra la opresión política del hombre por el hombre;
3. en la lucha por la solidaridad humana contra la alienación cultural, real y sexual del hombre por el hombre;
4. en la lucha por la paz ecológica con la naturaleza contra la destrucción industrial de la naturaleza por el hombre;
5. en la lucha por la certeza contra la apatía en la vida personal.

De tal manera están interrelacionadas estas dimensiones que será imposible una justicia económica sin libertad política, y una mejora de las condiciones socioeconómicas sin superar la alienación cultural, y sin una conversión personal de la apatía a la esperanza. Quien no entienda aquí la salvación globalmente en el sentido literal del

11. He expuesto esto con más detalle en *El Dios crucificado, o. c.*, cap. 8: «Caminos para la liberación política del hombre», 436ss.

término y no trate de crear una red de anticipaciones sanantes en los diversos campos de la desolación, no entenderá la salvación del conjunto.

La ética cristiana celebra y realiza la presencia de Dios en la historia. Quiere practicar lo incondicionado en lo condicionado, y lo último en lo penúltimo. Y esto significa que, en la dimensión económica, Dios está presente en el pan como pan, en la sanación como salud. En la dimensión política, Dios está presente como dignidad humana y libertad. En la dimensión cultural, está presente en la solidaridad; en el campo ecológico, como paz y en la paz con la naturaleza. En el ámbito personal, experimentamos su presencia en la certeza. Toda figura de su presencia es velada y sacramental. La presencia de Dios alcanza al hombre en la forma concreta de su liberación del hambre, de la opresión, de la alienación, de la enemistad y del desánimo. Pero estas formas van más allá de ellas mismas, apuntan a una presencia mayor; en último término, a aquella presencia en la que Dios «será todo en todos». De estas actualizaciones históricas y de estas inhabitaciones de Dios cabe decir: *«Deus semper major»*.

Las presencias reales de Dios como pan, como libertad, como comunión, como paz y certeza tienen, pues, el carácter de una presencia explosiva, trascendente. Actuar éticamente en sentido cristiano significa tomar parte en esta historia de Dios en medio de nuestra historia, integrarse en el amplio proceso de liberación del mundo y descubrir en ese proceso nuestro propio llamamiento y talento. Con excesiva frecuencia, la ética cristiana se había limitado a mantener a Dios siempre a sus espaldas al tiempo que contemplaba con ojos enemistosos el mundo que tenía delante. Una ética de orientación mesiánica convierte a los hombres en «colaboradores» en el reino de Dios. Y presupone que el reino de Dios está ya ahí en una forma concreta aunque oculta. Por eso una ética cristiana integra en la historia de Dios con este mundo y en este mundo a los hombres que padecen y actúan. Y rezuma esperanza de que Dios mismo consumará la historia de Dios en el mundo. Una ética cristiana convierte la vida cotidiana en la fiesta de la soberanía de Dios, como hizo Jesús. De esa manera transforma la fiesta mesiánica en la vida de cada día [12]. No pretende sino el culto divino en la vida cotidiana del mundo (Rom 12, 1).

12. Para la relación entre fiesta y liberación, ética y estética, cf. J. Moltmann, *La fiesta liberadora*: Concilium 92 (1974) 237ss.

6

Fundamentación teológica de los derechos humanos

1. *Derechos humanos y teología cristiana*

La preocupación por los derechos y deberes fundamentales de la persona nació en muchos continentes y culturas al tiempo que se comprendía la *humanitas* del hombre. No estamos ante una idea exclusivamente europea o cristiana, aunque los derechos humanos entraron en el constitucionalismo europeo y americano, en tiempos de la Ilustración, por influencias cristianas. Y adquirieron importancia política universal a través de la Constitución norteamericana y de algunas europeas. En nuestros días son precisamente los pueblos del Tercer Mundo los que, con su lucha por la libertad y la autodeterminación, están influyendo para que todos los hombres y Estados caigan en la cuenta de la imperiosa necesidad de respetar e imponer los derechos humanos fundamentales.

Las declaraciones de los derechos humanos vigentes hoy en las Naciones Unidas están recogidas en la *Declaración universal de los derechos humanos,* de 1948, y en los *International Covenants on Human Rights* (The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, The International Covenant on Civil and Political Rights, The Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights) de 1966. Hay que tener presente que los pueblos, en virtud de su diversa historia política, económica y social, acentuaron especialmente diversos puntos de los derechos humanos y se esforzaron por imponer los que ellos consideraban como más importantes.

Los Estados del Atlántico Norte, tras los sufrimientos que les causó la dictadura fascista, formularon las *derechos humanos indivi-*

duales frente al Estado y a la sociedad. Los Estados socialistas, en lucha contra el capitalismo y la existencia de clases sociales, expusieron los *derechos humanos sociales.* Los países del Tercer Mundo exigen el *derecho a la autodeterminación económica, social y política.* Por consiguiente, no se pueden considerar los derechos humanos como ideales abstractos. Será preciso comprenderlos en el respectivo contexto de la concreta historia de sufrimiento y de la actual lucha de liberación de los hombres, de los pueblos y de los Estados.

La tarea de la *teología cristiana* no consistirá en exponer de nuevo lo que miles de expertos, de juristas, de parlamentarios y diplomáticos han dicho ya en las Naciones Unidas. Pero la teología cristiana no puede sentirse dispensada de la discusión y de la lucha por la implantación de los derechos humanos. En nombre de la creación de Dios para la reconciliación del mundo y en nombre del venidero reino de Dios para la consumación de la historia, su tarea consiste en cuidar de la *humanitas* del hombre, en promover los derechos y obligaciones en el tiempo. La aportación teológica de la Iglesia cristiana consiste, a nuestro parecer, en centrar los *derechos humanos* fundamentales en el *derecho de Dios al hombre,* a la dignidad del hombre, a su comunión, a su dominio sobre la tierra y sobre el futuro humano. Más allá de los derechos y obligaciones de la persona humana, la fe cristiana tiene que instalar la *dignidad del hombre* en su vida con Dios y para Dios, sin excluir otras fundamentaciones de los derechos humanos.

La Iglesia, las comunidades cristianas y las organizaciones ecuménicas deben velar por el reconocimiento, difusión y consolidación de los derechos humanos. Dado que ellas no se entienden como asociaciones privadas ni como asociaciones estatales, pero existen y actúan públicamente, no deberán dejarse llevar por intereses propios, tendrán que demostrar mayor libertad de juicio que otras instituciones en el campo de los derechos humanos. Es legítimo esperar que mantengan una actitud autocrítica y que critiquen el egoísmo de los pueblos, de los Estados, de las clases y de la razas en las que existen. Por eso habrá que esperar de ellas el testimonio de solidaridad humana con cuanto tiene rostro humano, el compromiso a favor de quienes han sido privados de sus derechos y libertades fundamentales.

2. *El derecho de Dios al hombre*

La teología cristiana, basándose en los testimonios bíblicos, se refiere a la *historia de Dios con el hombre.* En esta historia, se trata de la liberación y redención del hombre de su impiedad pecadora y

de su no humanidad mortal. Por consiguiente, toda ella gira en torno a la realización de su llamiento originario a ser *semejanza de Dios.*

De acuerdo con el *antiguo testamento,* la teología cristiana reflexiona sobre la *liberación* de Israel de su esclavitud en Egipto, acerca de la *alianza* del Dios liberador con la comunidad liberada, y sobre los *derechos* y *obligaciones* del pueblo de Dios sancionados en la alianza. Liberación, alianza y derecho son, por este orden, el contenido concreto del testimonio bíblico del antiguo testamento. Esas tres magnitudes tienen un carácter orientador para Israel y para la cristiandad en la significación especial y ejemplar para todos los hombres y pueblos. El derecho a la libertad, a la comunidad, a la soberanía y al futuro del hombre están indisolublemente unidos al derecho de Dios al hombre y a toda su creación. Y forman parte de la irrenunciable dignidad del hombre en la alianza con Dios.

En línea con el *nuevo testamento,* la teología cristiana reflexiona sobre la liberación del hombre del pecado, de la ley y de la muerte mediante el envío, la entrega y la resurrección de Jesucristo. En la soberanía del Hijo de hombre crucificado se rompe el círculo diabólico del mal y se manifiesta la libertad de los hijos de Dios. Contenido concreto de los testimonios bíblicos del nuevo testamento son la *liberación* mediante la muerte vicaria de Cristo, la *nueva alianza* en su sangre y los *derechos* y *deberes* de la comunidad compuesta por «amos y esclavos, judíos y griegos, hombres y mujeres» (Gál 3, 28). Porque Cristo es «la imagen visible del Dios invisible» en su misión, entrega a la muerte y resurrección, por eso los hombres que forman una comunidad con él pasan a ser sus hermanos y hermanas, y se ponen en camino hacia la realización de su destino humano que consiste en ser imagen y semejanza de Dios en el mundo. Ahí está su gracia y su dignidad.

Cuando la teología cristiana *reflexiona* sobre la liberación, la alianza y el derecho de Dios expresados en los testimonios bíblicos, descubre también la libertad, la alianza y los derechos de los hombres hoy. De esa manera provoca el *dolor* por las esclavitudes actuales, internas y externas, de los hombres; y estimula la *lucha* a fin de liberarse de ellas y vivir la dignidad, los derechos y obligaciones de la comunión con Dios. En un mundo que no es todavía el reino de Dios, la cristiandad no puede permitir que ámbito alguno de la vida quede privado del testimonio de la liberación divina, de la alianza con Dios y de la dignidad humana. El testimonio bíblico de la liberación, alianza y derecho de Dios conduce a una praxis consentánea de la cristiandad y a una teología acorde con ese testimonio.

La especial historia de Dios con Israel y con la cristiandad se cimenta en un *presupuesto universal:* el Dios que la libera y la redime

es *el Creador* de todos los hombres y de todas las cosas. En la actuación liberadora y redentora de Dios se *experimenta* y consuma el destino originario de todos los hombres. En el llamamiento a ser *imagen de Dios* se expresa el derecho que Dios tiene sobre el hombre. Los derechos humanos a la vida, libertad, comunidad y autodeterminación reflejan el derecho de Dios al hombre, porque éste está llamado a ser imagen de Dios en todos los órdenes de la vida, como hombre con los hombres, y como criatura con el Creador.

La especial experiencia de Dios vivida por Israel y por la cristiandad apunta a una *meta universal:* ese Dios que ha liberado y redimido a Israel y a la cristiandad es el Consumador de la historia del mundo y consumará en su reino el derecho que tiene a su creación. La actuación liberadora y redentora de Dios en la historia revela, pues, el *verdadero futuro del hombre;* el verdadero futuro del hombre consiste en ser *«imagen y semejanza de Dios»*. Por consiguiente, el hombre en todas sus vertientes vitales, el hombre con los hombres y como criatura con el Creador, tiene un *«derecho» al futuro.* Los derechos humanos reflejan el derecho del Dios venidero y de su futuro sobre el hombre.

En los sucesos concretos de la liberación del hombre, en su alianza con Dios y en los derechos y deberes que dimanan de su libertad se experimentó y experimenta el derecho de Dios al hombre. El llamamiento a ser *imagen y semejanza de Dios* expresa el exclusivo derecho de Dios al hombre y, por consiguiente, la irrenunciable dignidad del hombre.

3. *Derechos humanos fundamentales*

Entendemos por derechos humanos *fundamentales* aquellos derechos y deberes que son patrimonio esencial de la condición humana y sin cuyo ejercicio el hombre no puede llevar a cabo su destino de ser imagen y semejaza de Dios.

1. *El hombre es imagen de Dios en todos los campos de su vida.* El hombre está llamado a vivir en la presencia de Dios en todos los momentos de su vida económica, social, política y personal. Tiene que responder a la palabra de Dios en todos los ámbitos de su vida y ser imagen y semejanza de Dios en cada instante de su quehacer en el mundo. Es persona ante Dios, y, en cuanto tal, debe estar abierto constantemente a Dios y ser responsable ante él. Por consiguiente, sus derechos y obligaciones como hombre constituyen una unidad indivisible.

La economía, la sociedad y el Estado tienen que respetar esa dignidad y responsabilidad del hombre porque la vocación del hombre, sus deberes y obligaciones, son anteriores a la sociedad y al Estado. El respeto de la libertad de conciencia es el fundamento de una sociedad libre. Vemos con frecuencia que los mitos de la soberanía y las ideologías políticas de los pueblos confieren exclusivamente al rey la dignidad de ser «imagen de Dios»: «La sombra de Dios es el príncipe, y la sombra del príncipe son los hombres» (Espejo de príncipes babilonio). Sólo el soberano es mediador entre dioses y hombres. Cuando la Biblia llama *al hombre* «imagen y semejanza de Dios» critica de manera radical la divinización del soberano y las ideologías de dominación. Sólo el hombre —no el rey— es el mediador entre Dios y el hombre. Por eso, no es el hombre para la dominación, sino ésta para aquél.

Se concluye de ahí la *democratización* de toda dominación del hombre sobre el hombre. La misma condición e idénticas prerrogativas humanas comparten el soberano y los súbditos. Y esto es posible sobre la base de la igualdad jurídica de todos los ciudadanos. Una constitución tiene que garantizar los derechos humanos fundamentales como derechos básicos de los ciudadanos. Tiene que aunar a los que gobiernan y a los gobernados. En efecto, sólo la igualdad de derechos permitirá hablar de la común identidad humana de los gobernantes y de los gobernados. El proceso constante, abierto e interminable hacia la democratización de la voluntad política como medio para delimitar el ejercicio del poder, para controlarlo y participar en él es la forma de respetar en la historia los derechos y obligaciones humanos que derivan de la semejanza con Dios. El control del ejercicio de la soberanía mediante la división de poderes, la delimitación temporal del mandato político, la creciente autoadministración del pueblo, así como la participación de éste en la toma de decisiones políticas son algunos de los principales medios desarrollados a lo largo de la historia para lograr el respeto de la semejanza del hombre con Dios.

Si basamos los derechos humanos en el derecho de Dios al hombre y apoyamos las libertades humanas en la liberación obrada por Dios, tendremos que formular también las *obligaciones humanas* fundamentales ya que su suerte está ligada de manera inseparable a la de los derechos y libertades del hombre. La libertad y el derecho solos no son absolutamente nada. Si es importante formular la dignidad y los derechos de la persona humana frente al Estado para delimitar el ejercicio del poder, para controlarlo y participar en él, tan importante es respetar las obligaciones correspondientes a estos derechos, obligaciones que el hombre debe respetar para el bien de

los otros. En este orden de cosas, tenemos que señalar el *derecho y la obligación de resistir* a la soberanía ilegal, ilegítima e inhumana como medio para salvaguardar el derecho del prójimo.

Según las confesiones reformadas, se debe obediencia a la autoridad «mientras ésta no ordene algo que vaya contra Dios» (Zwinglio, *Zürcher Disputation* 1523, Schlussreden n. 38). «Por eso todas sus leyes deberán ser conformes a la voluntad divina...» (39). «Pero si es infiel y no sigue el hilo conductor de Cristo, sea destituida con Dios» (42). De la divina alianza de la libertad se sigue la obligación de «proteger la vida de los inocentes, de resistir a la tiranía, de prestar asistencia a los oprimidos» (Confesión Escocesa 1560, art. 14).

Sólo existe una manera de honrar los *derechos* que la libertad asegura a cada individuo: la vinculación de esos derechos a las correspondientes *obligaciones* de liberar a quienes han sido desposeídos de esos derechos. El amor cristiano respeta el «derecho del prójimo».

2. *El hombre es imagen y semejanza de Dios en su vertiente social.* El hombre es imagen y semejanza de Dios sólo en la comunidad humana con otros hombres (Gén 1, 27). Peculiaridad de la historia europea y norteamericana de la libertad fue el acentuar de manera exclusiva los derechos individuales de las personas humanas frente a las organizaciones económicas, sociales y políticas. Erró el liberalismo al pasar por alto la cara social de la libertad. Se equivocó el individualismo al no tener presente la solidaridad que deriva de la personalidad humana. El individuo humano sólo podrá responder adecuadamente a su tarea de ser imagen de Dios si está encuadrado en una comunidad humana. En cambio, no será fiel a su vocación si lucha contra sus semejantes o prescinde de ellos. El hombre está en condiciones de obrar como Dios quiere, es responsable, en comunión ante Dios y en la alianza con otros. Por consiguiente, los *derechos y obligaciones sociales* son tan indivisibles y inseparables como los derechos y obligaciones individuales de la persona humana. Los hombres deberán respetar la dignidad y responsabilidad de la *comunidad* en la organización económica, social y política tanto como ésta a aquella. De la «democratización» del dominio de unos hombres sobre otros no se sigue que cada individuo sea dueño y señor absoluto de sí mismo. Así como según Gén 1, 27 la semejanza con Dios se manifiesta en la comunidad compuesta por el hombre y la mujer, de igual manera se hace presente en las organizaciones sociales de mayor amplitud sólo a través de la comunión humana. El derecho de la persona humana a la vida, a la libertad y a la autode-

terminación está siempre inseparablemente unido al derecho de la sociedad humana a la persona. En principio, *no* existe una *prioridad de los derechos individuales* frente a los derechos sociales, como *tampoco* los *derechos sociales* gozan de *prioridad* frente a los individuales. Ambos se encuentran en una *conexión genética* de condicionamiento recíproco, al igual que la socialización y la individuación del hombre se condicionan recíprocamente en el plano histórico.

Los derechos de la persona pueden realizarse sólo en una sociedad justa. A su vez, una organización social que merezca el calificativo de justa tendrá que cimentarse necesariamente en los derechos de la persona. La libertad de la persona puede constituirse sólo en una sociedad libre; y una sociedad libre tiene que basarse necesariamente en la libertad de la persona. La liberación humana es liberación para ser *comunidad,* y la comunidad *humana* es comunidad en libertad.

Las sociedades y los Estados individuales tienen unos deberes y obligaciones no sólo con los hombres que viven en ellas, sino con toda la humanidad. Por consiguiente, los derechos humanos son también los derechos de la humanidad a cada una de las comunidades y seres humanos. Si la constitución vincula a las sociedades particulares, deberá ligarlas también con los derechos de la humanidad. El *egoísmo colectivo* representa una amenaza tan grave como el *individual.* Las comunidades y los Estados individuales alcanzarán realmente su plena legitimación cuando tengan en cuenta no sólo los derechos humanos de sus ciudadanos, sino también los de otros pueblos y personas. *El derecho humano es indivisible.* No puede ser un privilegio. La política exterior de una nación estará legitimada cuando tenga una referencia constante a la política mundial. Por consiguiente, la *solidaridad* internacional para corregir situaciones de hambre y crisis militares tiene preferencia, por los derechos de la humanidad, sobre la lealtad al propio pueblo, a la propia clase, raza o nación. Cada una de las sociedades y de los Estados tiene unas obligaciones respecto de los derechos de toda la humanidad a la vida, a la libertad y a la vida social. Por eso los derechos humanos apuntan a una *comunidad jurídica universal,* único ámbito en el que pueden realizarse.

3. *La semejanza del hombre con Dios fundamenta el derecho del hombre a dominar la tierra y la comunión con la creación no humana.* Gén 1, 28 ss vincula la bendición de Dios y la vocación humana a la fertilidad y a dominar la creación no humana con la creación del hombre para ser imagen y semejanza de Dios. El dominio del hombre sobre la tierra debe ser consonante con la voluntad y con el

mandamiento del Creador, que ama su creación. El hombre tiene que «labrar y cuidar» la tierra (Gén 2, 15), y alegrarse en ella. El hombre logra su semejanza con Dios cuando su dominio sobre la tierra es conforme con la soberanía universal del Creador. La depredación, la explotación y la destrucción de la naturaleza contradicen el derecho y la dignidad del hombre. Por eso, la comunión con la tierra forma parte de la soberanía del hombre sobre ella. El dominio es legítimo cuando se ejerce en cooperación y en comunión con el entorno, cuando lleva a una simbiosis fructífera entre la sociedad humana y el entorno natural. Por consiguiente, el respeto de los «derechos» de la creación no humana será el contrapeso al derecho del hombre a dominar sobre la creación no humana.

a) Si el derecho a la tierra ha sido dado *al hombre,* hay que sacar una conclusión: cada hombre y todo hombre tiene un *derecho fundamental económico* a una participación justa en la vida, en los alimentos, en el trabajo, en la protección y en la propiedad personal. Consideraremos como desfiguración y perversión de la semejanza del hombre con Dios la concentración de los alimentos y de los bienes de producción en manos de unos pocos. Es indigna del hombre y va en contra del derecho de Dios sobre el hombre. La extendida inobservancia de los derechos fudamentales económicos, el sometimiento de pueblos y de grupos de población a situaciones de miseria, las extensas zonas de hambre ocasionadas y permitidas por el imperialismo en nuestro mundo dividido y desgarrado son una profanación de la semejanza del hombre con Dios y del derecho del Altísimo a cada hombre sin excepción. Sin la realización práctica de los derechos fundamentales económicos del hombre a la vida, al alimento, al trabajo y a la protección son absolutamente imposibles tanto los derechos humanos individuales como los sociales.

b) Si con el derecho del hombre a la tierra está unido inseparablemente el *«derecho» de la tierra al hombre,* entonces existe un lazo entre los derechos fundamentales económicos y las *obligaciones fundamentales ecológicas.* No es posible multiplicar a voluntad las pretensiones económicas porque el crecimiento económico tiene unos límites ecológicos. La lucha humana por la supervivencia no debe ser nociva para la naturaleza. De lo contrario, la «muerte ecológica» traerá consigo, inevitablemente, el final de toda vida humana. Por consiguiente, habrá que compaginar los derechos humanos económicos con las condiciones fundamentales cósmicas de la supervivencia de la humanidad en su entorno natural. Ya no es posible realizarlos mediante un crecimiento económico incontrolado. Sólo contamos con un camino: el crecimiento de la *justicia económica* en el uso

y reparto de los alimentos, de las reservas naturales y de los medios de producción industriales deberá orientarse por la supervivencia y por la convivencia de los hombres y de los pueblos. Sólo así lograremos una *solidaridad ecológica* en la supervivencia y en la convivencia con la creación no humana. La justicia económica y la ecológica se condicionan hoy recíprocamente. En consecuencia, no pueden realizarse por separado.

4. *La semejanza con Dios fudamenta el derecho del hombre a su futuro y su responsabilidad respecto de sus descendientes.* El hombre en su ámbito vital, el hombre con los otros hombres, el hombre en comunión con la creación no humana tiene, como imagen y semejanza de Dios, el derecho a la autodeterminación responsable de su futuro. Su futuro verdadero consiste en llevar a cabo su llamamiento a la gloria de su comunión con Dios, con los demás hombres y con toda la creación. En su historia, que no es todavía el reino de la gloria, el hombre se adecúa con esa dignidad abriéndose a ese futuro y siendo responsable de éste en el presente. En virtud de la «ciudadanía en el reino de Dios» que ya le honra, el hombre tiene derecho a ese su verdadero futuro. Por consiguiente, debe hacer frente a sus obligaciones en la configuración de la vida presente.

El hombre responderá con brillantez a su derecho al futuro y a su responsabilidad sobre el presente si logra la libertad de la *responsabilidad* y el derecho a la *autodeterminación*. La autodeternimación y la responsabilidad del momento presente frente al futuro se refieren 1. al hombre en todos los ámbitos de su vida, 2. al hombre en comunión con los hombres, 3. al hombre en comunión con la creación no humana. Y todo esto constituye una dimensión importante de los derechos y obligaciones fundamentales del hombre en el plano individual, social, económico y ecológico. En el momento presente, no existen derechos humanos sin el derecho a la autodeterminación y sin la responsabilidad personal respecto del futuro, porque el hombre vive de manera personal, colectiva, económica y ecológica en el tiempo y en la historia. Por eso, su futuro eterno y su futuro temporal tienen también un «derecho» sobre él. El reconocimiento político y la consolidación e implantación de los derechos humanos adquieren su sentido último en esta perspectiva del futuro. El hombre se hace libre y cumple mejor sus derechos y obligaciones a medida que su futuro verdadero y eterno se apodera cada vez más de él en la esperanza y determina su presente. De acuerdo con esto, se comprometerá de manera creciente en favor del derecho al futuro temporal y del *derecho de sus descendientes a la vida.* No se preocupará sólo de que reine la justicia en el mundo de su propia genera-

UNIVERSIDAD JAVERIANA
BIBLIOTECA GENERAL
CARRERA 7 NO. 41-00
SANTAFE DE BOGOTA

ción. Se cuidará también de que la justicia florezca en la secuencia temporal de las generaciones. No existe sólo un egoísmo personal y colectivo; existe también el *egoísmo de la presente generación.* Se cuidará el hombre de no asegurar su presente a costa del futuro, como tampoco está obligado a sacrificar su presente al futuro. Se esforzará, más bien, por alcanzar un equilibrio justo entre las oportunidades de la vida y libertad de la generación actual y las generaciones futuras. En un momento de superpoblación y de «límites del crecimiento», esta perspectiva temporal de los derechos humanos adquiere una importancia especial. La política económica, la política demográfica, la política sanitaria y, en ocasiones, también la política genética tienen que orientarse por los derechos humanos de la generación presente y de las venideras.

4. *La justificación y renovación del hombre*

Los derechos humanos se extienden hasta donde el hombre es verdaderamente tal y actúa de forma humana. Las vulneraciones y abusos de los derechos humanos revelan la falta de humanidad del hombre. Tras la pregunta práctica sobre cómo se pueden realizar los derechos humanos en la tierra hay otro interrogante más profundo. Se refiere a dónde puede el hombre experimentar su verdadera humanidad y a cómo superará su falta de humanidad.

Desde la *Declaración universal de los derechos humanos* de 1948 se sacan a la luz pública la violaciones políticas *de los derechos humanos.* Así se han llegado a conocer las frecuentísimas y generalizadísimas violaciones de los derechos fundamentales de la persona humana; violaciones ocasionadas por el poder político, por la dominación injusta, por el odio y por los asesinatos. La creciente utilización de la tortura en las dicataduras es un signo terrible de que la simple declaración de los derechos humanos y el positivo eco que encontró en la opinión pública han sido incapaces de crear una nueva *humanitas.* No obstante, la declaración de los derechos humanos sensibiliza la conciencia de los hombres y priva de legitimación a la falta de humanidad.

Desde la discusión sobre los *International Covenants,* 1966, es claro, además, que no sólo es posible violar los derechos humanos, sino también *abusar* de ellos. Se producen tales abusos cuando se utilizan los derechos humanos para justificar ideológicamente los intereses propios contra los derechos de otras personas. Se abusa de ellos cuando se los divide y se considera una parte de ellos como la totalidad de los derechos humanos. Surgen entonces el egoísmo de los derechos individuales, la arrogancia nacional, el imperialismo de

la humanidad frente a la naturaleza, el absolutismo de la generación presente frente a las futuras. El creciente abuso ideológico de los derechos humanos indica que las simples declaraciones y aprobaciones de los derechos humanos son incapaces por sí solas de crear una verdadera *humanitas* entre los hombres. Sin embargo, la conciencia y la recíproca responsabilidad de los hombres hace percibir con claridad creciente la indivisible unidad de los derechos humanos.

La teología cristiana llama *pecado* a la falta de humanidad del hombre que se revela en las constantes violaciones y abusos de los derechos humanos. Según el testimonio bíblico, el hombre fracasó, y sigue fracasando, en su destino de vivir en la tierra como imagen y semejanza de Dios. Quiso «ser como Dios» y perdió de esa manera su verdadera humanidad (Gén 3; Rom 3). Por eso, la enemistad caracteriza la relación del hombre con la naturaleza (Gén 3). Y con el asesinato de Abel por Caín comienza la historia del hombre que no quiere ser «guardián de su hermano» (Gén 4). De esta manera, el pecado del hombre transtorna sus relaciones con Dios, su Creador, con sus semejantes, con la naturaleza, escenario de su vida. Dios se convierte para él en Juez, el semejante en enemigo, y la naturaleza en extraña. El miedo y la agresión dominan hoy a la humanidad dividida y enemistada, que está en vías de destrozarse a sí misma y de desertizar la tierra. Se pueden practicar los derechos humanos declarados en la medida en que se produce la justificación y renovación del hombre injusto y de su *humanitas*.

La fe cristiana reconoce y proclama que Dios justifica al hombre injusto por medio de *Jesucristo* y que lo renueva en su verdadera humanidad. Mediante la encarnación de Cristo, Dios reconduce al hombre, que «quiere ser como Dios», a la verdadera humanidad que él ha abandonado. Mediante la muerte de Cristo, Dios carga con el juicio sobre los pecados del hombre y reconcilia al hombre consigo (2 Cor 5, 19). Mediante la resurrección de Cristo de entre los muertos, Dios realiza su derecho al hombre justificándolo (Rom 4, 25). Al derramar su Espíritu sobre toda carne (Jl 3, 1; Hech 2), Dios renueva su imagen y semejanza en la tierra, reúne a la humanidad dividida y libera a su creación del poder del mal. En su Reino venidero, Dios glorificará su derecho, restablecerá al hombre y transfigurará la creación.

El *evangelio* de Cristo revela el *derecho de Dios al hombre* en este mundo de pecado y de falta de humanidad; lo revela a la cristiandad (Rom 1, 16. 17). Puesto que este evangelio anuncia a todos los hombres el derecho divino de la *gracia,* proclama a la vez la *dignidad* concedida por Dios a cada uno de los hombres. Pero allí

donde se revela esta dignidad del hombre, allí entran en vigor también los derechos humanos fundamentales. Se hace posible su realización, y ésta se convierte en una tarea ineludible.

En virtud del evangelio, primero se practican los derechos humanos mediante el *servicio de la reconciliación* en un mundo enemistoso y falto de humanidad (2 Cor 5, 18 ss). La *fe* distingue a la persona humana del pecado inhumano. El *amor* acepta a la persona y perdona el pecado. La *esperanza* reconoce el futuro humano de la persona y comienza la nueva vida humana. A través de la fe, el amor y la esperanza se devuelve al hombre su *humanitas* traicionada y perdida. Mediante el «servicio de la reconciliación» se restablecen, pues, la dignidad y el derecho del hombre en este mundo inhumano. Tiene lugar este servicio de la reconciliación allí donde se respeta la dignidad del hombre y se restablece su derecho. Reconciliación es nada menos que justicia que restablece. Ella es la fuerza de la nueva creación en este mundo perverso. Uno puede llegar a renunciar a su propio derecho por el bien de la rencociliación. Por defender el derecho del prójimo se puede llegar a entregar la propia vida. Renuncia y sacrificio en el «servicio de la reconciliación» del mundo con Dios son también renuncia y sacrificio en el servicio de la verdadera *humanitas* del hombre.

La cristiandad tiene la misión divina de introducir el *derecho de la reconciliación* en la lucha mundial por los privilegios y la dominación. En esa tarea, ella es testigo del futuro de Dios y defensora de la esperanza del hombre. Porque, con el derecho a la reconciliación, comienza ya aquí la transformación del mundo irreconocible a su cognoscibilidad como mundo humano, amado por Dios. La experiencia de la reconciliación convierte a los enemigos en amigos. La dedicación a la reconciliación abre el futuro de la vida al hombre amenazado por la muerte. Los sacrificios realizados para servir a la reconciliación son las semillas de la esperanza. Sin reconciliación no puede haber humanización de la vida pública. Sin la humanización de la vida pública, la reconciliación carecerá de eficacia. Reconciliación y transformación deben ir juntas, y ambas son fuente de humanidad en este mundo.

Tarea de la cristiandad es la de proclamar el evangelio justificador en los conflictos mundiales en los que ella vive, la de vivir la fe liberadora, servir a la reconciliación, y representar en sus comunidades la humanidad reconciliada en la comunión de hombres y mujeres, de judíos y gentiles, de griegos y bárbaros, de libres y esclavos (Gál 3, 28).

Precisamente cuando la cristiandad realiza estas tereas específicamente cristanas que le competen sirve a la reconciliación de la

humanidad de todos los hombres. Cuando anuncia la justicia justificante de Dios, esa cristiandad proclama la dignidad del hombre. Y cuando practica el derecho de la gracia, pone en práctica un derecho humano fundamental.

La fe cristiana no libera de la lucha por el reconocimiento y observancia de los derechos humanos. Por el contrario, empuja a participar en esa lucha. La comunidad que llama a Jesús el «Hijo del hombre» padece la permanente falta de humanidad y la deshumanización del hombre, y toma conciencia dolorosa de este sufrimiento en sus oraciones.

5. *Prioridades y equilibrio*

Dado que el hombre como individuo, en la sociedad y en la humanidad, está llamado a ser imagen y semejanza de Dios, todos los derechos humanos están unidos entre sí y referidos unos a otros. No cabe la posibilidad de cortarlos, de separarlos o de valorarlos de manera diversa. Además, todos los derechos humanos están unidos indisolublemente a determinadas obligaciones del hombre. No existe la posibilidad de establecer una separación entre derechos y deberes. No es posible que los derechos lleguen a convertirse en privilegios ni que postulados vacíos surjan de las obligaciones.

Vemos en la historia, sin embargo, que los hombres y los pueblos establecen *prioridades* empujados por las necesidades apremiantes que padecen. Cuando la apretura económica ocupa el primer plano, tratan de realizar primero los derechos fundamentales económicos. Cuando impera la opresión política, intentan imponer los derechos humanos políticos. Pero todo *progreso* en un sector de la vida hace que el sistema de la vida pierda su equilibrio. El crecimiento económico unilateral, incontrolado y falto de coordinación vivido en algunas naciones ha llevado el equilibrio político, social y personal de los hombres en estas sociedades al borde de la destrucción. La posición prepotente de las naciones industrializadas ha mantenido a otros pueblos en el subdesarrollo y en la dependencia. El rápido desarrollo de las libertades y derechos personales puede debilitar los derechos y deberes sociales. De modo inverso, el afianzamiento de los derechos sociales puede llevar al debilitamiento de los derechos individuales. Por eso, cuando se hacen progresos parciales en un campo de la vida es preciso restablecer el *equilibrio* de los derechos humanos en los restantes ámbitos de la vida. El progreso sin equilibrio destruye. El equilibrio sin progreso degenera. La historia real del reconcimiento e implantación de los derechos

humanos se lleva a cabo en el *conflicto* permanente e inevitable entre progreso y equilibrio.

Quien respete al hombre como imagen y semejanza de Dios deberá respetar en igual medida todos los derechos humanos y verlos en su indisoluble relación recíproca. Quien aprecie la dignidad intransferible del hombre deberá respetar, en el conflicto entre progreso y equilibrio, la unidad de los derechos humanos, y los derechos humanos del hombre en todos los ámbitos de la vida y en todos los hombres. En consecuencia, el progreso unilateral en la realización de los derechos humanos en un campo jamás deberá suponer la suspensión de los derechos humanos en los restantes campos de la vida. Será, pues, exigencia ineludible la de sintonizar estos progresos parciales con los derechos humanos. De lo contrario no se recuperará el equilibrio de todo el sistema vital ni se podrá respetar toda la dignidad de la persona humana.

En los conflictos de la historia, los hombres viven sus derechos humanos en un equilibrio trastornado. Al mismo tiempo, su dignidad humana aparece desfigurada. Para llevar a la práctica la totalidad de los derechos humanos será preciso desarrollar estrategias que eliminen las desigualdades que se producen inevitablemente como consecuencia de las prioridades elegidas:

En los países que intentan conseguir un desarrollo económico rápido a costa de los derechos políticos y cercenan las libertades individuales de la persona se intentará realizar esos derechos humanos, políticos e individuales.

En las naciones donde se aseguran las libertades personales de sus ciudadanos a costa de los derechos sociales de la comunidad habrá que promover esos derechos y deberes sociales.

En las sociedades que han establecido los derechos sociales a costa de los derechos individuales habrá que reclamar judicialmente los derechos humanos individuales.

En los países dependientes y subdesarrollados, los derechos de la independencia y de la autodeterminación gozan de prioridad.

El conocimiento de la intransferible dignidad del hombre y el convencimiento de la unidad indivisible de sus derechos y deberes humanos pueden servir de *idea reguladora* para señalar prioridades en las diversas situaciones y sociedades y para restablecer el equilibrio. En virtud de su historia diferente, los hombres, los pueblos y las naciones han acentuado de manera especial diversas caras de los derechos humanos. Necesitan fijar diversas prioridades para salir de la situación inhumana, de la penuria, de la violencia y de la independencia. Sus intereses en los derechos humanos son, por eso, diversos. Sin embargo, la idea de la indivisibilidad y de la unidad de los

derechos humanos debe orientar el futuro de *una comunidad jurídica universal de todos los hombres* y pueblos. El derecho a *intereses* diversos deberá integrarse en el derecho superior del justo *equilibrio de intereses,* pues, sin tal equilibrio, la humanidad no sobrevivirá a sus conflictos.

En este orden de cosas, cabe esperar de la cristiandad, de las iglesias, comunidades y organizaciones económicas:

1. que, en la discusión sobre derechos humanos y prioridades políticas, defiendan la intransferible *dignidad del hombre* y, por consiguiente, la indivisible *unidad de sus derechos y deberes humanos.* Constitutivo de ambos es el derecho del Dios uno al hombre en sus diversos campos vitales;

2. que, en las diversas situaciones de las personas y de los pueblos, trabajen por el *restablecimiento de los derechos humanos,* precisamente de *aquellos* derechos que han sido descuidados, debilitados u *oprimidos* por los progresos y prioridades unilaterales;

3. que superen su *propio egoísmo* a fin de *superar* también el egoísmo de los derechos individuales, de los derechos sociales y de los derechos humanos frente a la naturaleza y el egoírmo de la generación presente frente a las venideras, a fin de servir a la humanidad de todos y cada uno de los hombres en el interés de Dios el creador y redentor de los hombres;

4. que, mediante la proclamación pública, la instrucción y la educación, agudicen la conciencia de las *obligaciones de los hombres* respecto de su dignidad, de los demás hombres, de la naturaleza y del futuro, obligaciones inseparablemente unidas a los derechos del hombre.

La cristiandad se entiende a sí misma como testimonio del Dios trino que libera al hombre de la inhumanidad interior y exterior, le permite vivir en su alianza y lo conduce a la gloria de su Reino. Por eso, la cristiandad lucha por la dignidad del hombre, fuente de los derechos y deberes humanos. Por amor a Dios, luchará con todos los medios posibles, actuando y sufriendo, en favor de la dignidad del hombre y de sus derechos como imagen y semejanza de Dios. Para servir a la *humanitas,* la cristiandad necesita el derecho de libertad religiosa, el derecho a formar comunidad y el derecho a hablar y actuar públicamente.

7

Seguimiento de Cristo y armas atómicas

1. *Dilema de la Reforma: ¿Responsabilidad de los cristianos en las cosas del mundo o seguimiento de Cristo?*

¿Deben participar responsablemente los cristianos *en* el orden mundano de las cosas: en la economía, en la sociedad, en la cultura y en la política o tienen que observar un seguimiento consecuente y unánime de Cristo *en* las decisiones económicas, sociales, culturales y políticas? Esa es la cuestión. Ese mismo interrogante se plantea hoy ante las centrales atómicas, ante el crecimiento económico a costa de los pueblos pobres y ante los preparativos de una guerra nuclear. ¿Debemos boicotear la energía atómica? ¿Tenemos que bus car una economía alternativa? ¿Debemos «vivir sin armamento»? ¿Es el *apartheid* absolutamente inaceptable? O, por el contrario, ¿no podemos «descolgarnos», tenemos que «existir responsablemente con la energía atómica», «tenemos que vivir con la bomba» y utilizar las relaciones económicas con Sudáfrica para mejorar las condiciones de vida de los negros de aquel país? ¿Hasta dónde se puede llegar en una colaboración política cristianamente responsable?

Participación responsable o seguimiento unánime. Esa era la cuestión que se escondía tras el importantísimo y discutido artículo 16 de la Confesión de Augsburgo. No resulta fácil ver —de ahí que muchos lo hayan pasado por alto— que la iglesia luterana adoptó una postura clara, pero unilateral, en esta cuestión. Se debió esto a una intención precisa: con la Confesión en la Dieta de Augsburgo, el protestantismo pretendía entrar en diálogo con el emperador y con Roma, pero no con el «ala izquierda de la Reforma», el movi-

miento bautista, muy difundido y todavía pacífico. Por el contrario, los protestantes se pusieron de acuerdo con la iglesia católica para condenar y perseguir a los bautistas. ¿Quiénes eran los bautistas y qué enseñaban?

El artículo 16 de la Confesión de Augsburgo es una respuesta al artículo 6 de los *Schleitheimer Artikel* de 1527, redactado por Michael Sattler para este primer sínodo bautista. Sattler fue ajusticiado un año más tarde en Rottenburg am Neckar. Comenzamos con una comparación sistemática.

a) *«La espada es un orden divino que se encuentra fuera de la perfección de Cristo»* (Schleitheimer Artikel 6)

Esta frase compendia bien el testimonio de los bautistas. Sólo es posible vivir la perfección de Cristo en el *seguimiento consecuente y unánime de Cristo.* Y esto significa que un cristiano no puede servir a dos señores. Si confiesa a «Cristo» como su Señor, entonces deberá guiarse exclusivamente por la instrucción de Cristo tal como fue expresada en el sermón del monte para vivir en el seguimiento. Un cristiano no podrá cometer acciones violentas; ni siquiera aquellas que pretenden impedir o castigar acciones violentas. Por consiguiente, el cristiano no podrá aceptar ni ejercer una profesión económica o política que pueda llevarle a comprometer su fe mediante una acción violenta. Esto se plasmaba para los bautistas de entonces en la negativa rotunda a ejercer profesiones relacionadas con la espada, en el ejército, en la policía, en los tribunales y en el Estado.

Sólo se puede vivir la perfección de Cristo en la *comunidad voluntaria y fraterna.* La comunidad voluntaria a la que uno se incorpora mediante la fe, el seguimiento y el bautismo, es el verdadero y visible Cuerpo de Cristo. En esta comunión visible de los creyentes hay espacio para la exhortación, no para la coacción; para el perdón, no para el juicio; para el amor, no para la represalia. Esta voluntaria comunidad de cristianos es la alternativa visible de la sociedad de las leyes y de las coacciones: «Pero no ha de ser así entre vosotros...» (Mt 20, 25). Muchos bautistas llevaron a la práctica esta alternativa mediante la vida en común. Los menonitas fundaron comunidades rurales propias en Rusia, en Paraguay y en los Estados Unidos de América. El actual movimiento de las comunidades de base y de las comunas alternativas en el campo se inspiran en el movimiento bautista.

Se demuestra la perfección de Cristo mediante la *negativa a participar en la violencia del Estado.* Porque el servicio cristiano a la paz exige la indefensión consecuente de la vida. En contra de la opinión

de Lutero, los bautistas no creían que el verdugo y los guerreros pudieran estar en un «estado bienaventurado». Y se negaron a aceptar aquellos cargos públicos que les «empujaban al pecado». Rechazaban la prestación de juramento y negaban aquella propiedad privada de tierra y herramientas que convertía a otros hombres en esclavos.

Finalmente, sólo hay una manera de testimoniar la perfección de Cristo en este mundo violento: mediante la *aceptación voluntaria del sufrimiento,* y con el *martirio inerme.* La tolerancia y la «soportabilidad» fueron consideradas como signos de la verdadera Iglesia. De hecho, los bautistas fueron los mártires del tiempo de la Reforma. Los protestantes y los católicos los persiguieron, condenaron a muerte y ajusticiaron con celo similar. El «Libro de los mártires» y el conmovedor canto de los bautistas, de 1527: «¡Cuán preciosa es la muerte santa...» hablan un lenguaje impresionante. «Vivir inerme» fue también la respuesta de Michael Sattler cuando le preguntaron en el interrogatorio de Rottenburg sobre cómo había que defenderse del peligro de los turcos que amenazaba desde el este.

El amor al prójimo, la indefensión, la aceptación del sufrimiento son para los «bautistas» los signos del seguimiento de Cristo sobre la base de la fe personal y de la decisión adulta. ¿Es esto una existencia cristina y responsable? Quedan abiertos algunos interrogantes: la «comunidad de Cristo» y «este mundo» significan magnitudes que se oponen y excluyen recíprocamente. Sólo en tiempos de apocalipsis ha vivido de forma tan alternativa la comunidad cristiana. Aquí, la comunidad de Cristo se separa de «este mundo». ¿Es que considera al mundo como algo definitivamente perdido? ¿No es este mundo, a pesar de su violencia y falta de humanidad, buena creación de Dios? ¿No es cierto que cuando la comunidad de Cristo se separa de la sociedad se limita a mostrar su propia «gran negativa», pero no critica este mundo violento a la luz del día del juicio y del reino de Dios?

b) *«Toda autoridad es un buen orden, creado e instituido por Dios»* (Confesión de Augsburgo, artículo 16)

Esta frase compendia atinadamente el testimonio de la «responsabilidad luterana en el mundo». Si toda autoridad viene de Dios, entonces la participación de los cristianos en cargos públicos y su actuación según las leyes públicas no tiene por qué ser pecado. Este epígrafe de cargos públicos y actuación de acuerdo con las leyes públicas comprende también «el ejercicio del derecho y el de actuar como juez en los tribunales, castigar a los malhechores con la espada,

participar en guerras justas, prestar juramento, tener propiedades, etc.». Nada de esto va en contra del evangelio, pues éste enseña una «eterna justicia en el corazón». La perfección de Cristo no es algo interior, sino el interior «justo temor de Dios y la fe recta en Dios». Puesto que el evangelio no es «algo exterior, temporal, sino interior, eterno, y justicia del corazón», por eso no echa por tierra el régimen mundano, sino que exige que se conserve el orden político y económico como «orden de Dios» (conservare tamquam ordinationes Dei) y «ejercitar el amor *en* este orden». Por consiguiente, los cristianos tienen que someterse a la autoridad y obedecer sus mandamientos y leyes. Por fortuna, la Confesión de Augsburgo puso al final de estas consideraciones globales sobre la autoridad una cláusula que viene a decir: «siempre que eso nada tenga que ver con el pecado» *(nisi cum jubent peccare).* Si la autoridad ordena el pecado, entonces hay que obedecer antes a Dios que a los hombres, dice el artículo 16.

Se exponen ahí en forma clásica las ideas fundamentales de la responsabilidad del cristiano en el mundo: en todo poder político hay un elemento de «buen orden» sin el que es imposible la convivencia humana. Para mantener la paz social y establecer la justicia política, Dios ha creado la autoridad y le ha confiado el monopolio de la violencia. Los cristianos como tales tienen que respetarla e intervenir para responsabilizarse en su configuración. Obligación del cristiano no es la «gran negativa», sino la cooperación responsable.

¿Qué medidas deben orientar la cooperación de los cristianos? El evangelio en el que ellos creen no les da perspectivas nuevas para cambiar las estructuras; se limita a imponerles el deber del «amor *en* las estructuras». El amor empapa los respectivos órdenes políticos y económicos, pero no los cambia. El amor presupone que, normalmente, Dios habla interiormente al corazón, mediante el evangelio, el mismo lenguaje que propala exteriormente a través de las autoridades creadas e instituidas por él. Sólo en caso de duda debe entrar en práctica aquella norma de que hay que obedecer antes a Dios que a los hombres, al evangelio antes que a la autoridad.

Pero si responsabilidad cristiana con el mundo significa llevar una vida responsable *en* los órdenes mundanos, eso quiere decir que Dios, no el hombre, es responsable de ellos. La responsabilidad cristiana con el mundo adquiere así una tendencia conservadora en principio: frente a los intentos de «disolver» *(dissipare)* el orden político y económico, esa tendencia los conserva declarándolos «órdenes de Dios». Esta orientación conservadora tiene su fundamento en la fe en la conservación del mundo hasta el último día *(conserva-*

tio mundi) mediante las autoridades instituídas por Dios. Por consiguiente, el amor y la razón son las medidas para la responsabilidad del cristiano en el mundo. No existe una justicia y una sabiduría específicamente cristianas. Estas formulaciones de la responsabilidad cristiana con el mundo hacen que el cristiano sea irreconocible en las profesiones del mundo, pues ese individuo hará, por lo general, exactamente lo mismo que los no cristianos.

Numerosos son los interrogantes críticos que emergen en este momento: si es cierto que el evangelio enseña exclusivamente la justicia del corazón, entonces se abandona la idea del seguimiento vivido de manera real, física, es decir, también el seguimiento político y económico. Una fe tan interiorizadora entrega el mundo exterior a otros poderes a los que tendrá que declarar como órdenes divinos y prestarles obediencia, siempre que ello no lleve al pecado, se entiende. Pero ¿se puede considerar como «autoridad» a toda banda terrorista que llegue a hacerse con el poder mediante un golpe de Estado, como parece opinar el texto alemán cuando dice «toda autoridad», o sólo los gobiernos legítimos como dice el texto latino: *«legitimae ordinationes»?*

Mientras que los bautistas corrían el peligro de retirarse silenciosamente de este mundo, sin emitir crítica alguna, los luteranos estaban ante el peligro de ser compañeros de viaje en este mundo, de colaborar sin hacer crítica alguna. Los «silenciosos del país» y los «súbditos devotos del Estado» no han tenido mucho que aportar a la paz y a la justicia en la economía y en la política.

No hay un camino que conduzca directamente de la discusión de los luteranos y de los bautistas sobre la participación responsable en el mundo o del seguimiento íntegro al problema del testimonio cristiano en la era atómica. Sin embargo, ambas opciones fundamentales pueden llegar a ejercer un atractivo especial en grupos de cristianos. Estas grandes alternativas están presentes en muchas decisiones concretas. Y las fundamentaciones para las opciones fudamentales controvertidas continúan siendo muy parecidas a las del siglo XVI.

2. *¿«Guerra atómica justa» o «insubordinación atómica»?*

Si nos atenemos a las memorias de la iglesia reformada de Holanda (1962, 1978) y de la iglesia evangélica de Alemania (1969, 1981) tendremos que partir de algo absolutamente indiscutible: la paz es un precepto y una promesa de Dios. Dios quiere vivir con los hombres en un reino de paz. Por consiguiente, la paz es la tarea a la que el pueblo de Dios debe servir. Pero no nos equivoquemos.

Paz no quiere decir sólo ausencia de guerra, sino también superación del sufrimiento, del miedo y de la amenaza, de la injusticia y de la opresión. Paz es la vida bendita, buena, deseada, exitosa, con Dios, con los hombres y con la naturaleza: *schalom.* Es tarea de los cristianos servir a esta paz, conservarla y promoverla, pero también, y especialmente, resistir a la guerra, la forma más peligrosa de la falta de paz. Las iglesias cristianas consideraron siempre su postura frente a la guerra como una parte de su servicio global a la paz.

Ante el hecho y la posibilidad de la guerra se han dado dos posturas diferentes entre los cristianos: 1. *el pacifismo por principio,* es decir, el rechazo de toda acción violenta, incluso de aquellas acciones violentas que pretenden impedir otras de igual naturaleza. Aquí prima el seguimiento de Cristo sobre la responsabilidad política para con el pueblo propio, y se deja en manos de Dios la responsabilidad por las consecuencias del seguimiento: «No os preocupéis...». 2. *La doctrina de la «guerra justa».* El que no es pacifista siempre tiene a mano una especie de «doctrina de la guerra justa». Con ella se aplican las normas morales del bien y mal a la situación de guerra. Con ello jamás se deberá utilizar la guerra como medio de la política o como continuación de la política con otros medios, aunque esto ha sucedido con excesiva frecuencia. De cualquier forma, conviene tener presente que se desarrolló la doctrina de la «guerra justa» no para justificar la guerra, sino para delimitarla.

Elementos importantes de la doctrina de la «guerra justa» son:

1. La guerra tiene que ser declarada por una autoridad legítima; tiene que servir al bien común de un Estado.
2. La buena intención tiene que presidir la conducción de la guerra.
3. Debe existir la esperanza razonable de un buen resultado: la situación posbélica debe ser mejor que la prebélica.
4. Hay que agotar todos los medios pacíficos para solucionar el conflicto.
5. Los medios no deben ser peores que el daño que se pretende superar, es decir, los medios deben observar una proporción justa con el objetivo.
6. Hay que distinguir entre soldados y población civil. Esta debe ser respetada por completo.

Los puntos 1 - 4 se refieren al *jus ad bellum;* los puntos 5 - 6 se refieren al *jus in bello.* El punto 5 afecta a ambos aspectos. Si estas consideraciones parecen macabras, se puede aplicar estos puntos a una doctrina de la «guerra de liberación justa», y pensar, por ejemplo, en la lucha de los sandinistas contra Somoza en Nicaragua. Pero a nosotros se nos plantea hoy el problema de las armas nuclea-

res, del armamento... y nos vemos ante el llamamiento a servir a la causa de la paz como cristianos y como Iglesia de Cristo.

a) *La doctrina de la «guerra atómica justa»*

Esta doctrina no pretende justificar la guerra atómica, sino señalarle unos límites. No se rechaza la posesión de armas. Esa posesión es una parte del actual sistema de disuasión que «asegura la paz». La utilización de las armas está sometida a la norma de la proporcionalidad de los medios y a la norma de la distinción entre militares y población civil. Es tanto como decir que no se permite la aniquilación masiva de grandes ciudades, sólo la utilización selectiva contra objetivos militares. Por consiguiente, no hay que justificar la estrategia de la «represalia masiva». Pero es completamente inevitable que mueran también civiles cuando se producen ataques a instalaciones militares. Y esta inevetabilidad forma parte, a su vez, de la estrategia del terror, porque supone una amenaza complementaria para el enemigo. No se puede defender la aniquilación masiva. De ahí que esté prohibido tomar la iniciativa en el empleo de las armas atómicas. Y si esto está prohibido también lo está la preparación para conseguir la capacidad de dar el primer golpe.

Evidentemente, el gobierno de los Estados Unidos de América ha seguido la concepción de la «guerra atómica justa» en el sucesivo desarrollo de sus armas atómicas: es posible utilizar con precisión las bombas de neutrones, los misiles Pershing II y los Cruzeros contra objetivos militares sin que se produzca una aniquilación masiva de la población civil. De la antigua estrategia de la «represalia masiva» se ha pasado a la estrategia más refinada de la «guerra atómica». Se ha dado a las armas atómicas mayor capacidad de utilización. En consecuencia, los «armamentos» se atienen a estas nuevas pautas. Mas, por otro lado, esto rebajó considerablemente el umbral de la disuasión para el comienzo de una guerra atómica. Y dado que nadie puede saber con seguridad si una «guerra atómica limitada» puede mantenerse limitada, la situación en Europa no ha ganado en seguridad, sino en inseguridad.

b) *La doctrina del «armamento atómico justo»*

Nos referimos a una doctrina del «armamento atómico justo», no de una guerra atómica justa. Ambas memorias de la Iglesia evangélica de Alemania sostienen esa doctrina del armamento atómico justo. La doctrina en cuestión viene a afirmar que, mediante el equilibrio de los armamentos, se mantiene la «paz» actual. La disuasión

que se consigue mediante el terror impide el estallido de una guerra atómica. Puesto que sólo se puede llegar a negociaciones de desarme sobre la base del equilibrio militar, hay que «seguir armándose». Pero esto sólo es justificable si se utiliza el «entretiempo» para pasar de una paz armada a un sistema de seguridad sin armas atómicas y para organizar un orden pacífico internacional. Según esta doctrina, se puede permitir la *posesión* de armas atómicas y la consiguiente amenaza, pero no su *empleo*. Pero si uno no está dispuesto a utilizar lo que posee, entonces el efecto disuasorio es nulo. Nos encontramos, pues, ante una ilusión. Por otro lado, la memoria de 1969, ya mencionada, afirmaba: «En la actualidad son insostenibles las expectativas que se llegaron a concebir a principios de los años sesenta en la política internacional basada en el 'control del armamento'». No se aprovechó el «entretiempo» para la paz, pues nunca existió la posibilidad: es muy difícil hablar de desarme cuando se está metido de lleno en la carrera de armamentos. La velocidad de los armamentos es siempre mucho mayor que la de las conversaciones sobre desarme.

3) *Situación límite apocalíptica*

Muchas personas tienen la impresión, cada día más fuerte, de que el equipamiento con armas atómicas no asegura la paz, sino que conduce a la histeria colectiva. Los sistemas de disuasión tienen sus límites. En contra de lo que sería lógico, no se formula la pregunta de si algo sirve a la paz y a la vida. Se pregunta, por el contrario, si aquello incrementa la amenaza al enemigo. Atina Kurt Biedenkopf cuando califica de «situación límite» a la «paz» basada en la disuasión nuclear. *Basa* su planteamiento en que la disuasión nuclear representa a la amenaza del enemigo con la aniquilación del mundo. La amenaza de la aniquilación del mundo no puede asegurar la «paz» de forma duradera. Por consiguiente, esta situación no puede servir de base para un orden de paz estable. El hecho de que una paz basada en la disuasión apocalíptica no sea capaz de concitar el consenso indica que todavía existe un juicio un tanto sano en los pueblos.

No existe posibilidad alguna de justificar éticamente una eventual aniquilación de la humanidad y de la vida sobre la tierra. Una «paz» comprada al precio de la amenaza de la aniquilación mundial no merece el nombre de paz. Una paz basada en el terror es un armisticio, pero no una situación de paz. El aterrorizamiento recíproco es un estado extremo de ausencia de paz, porque es una situación de intensa actividad de la violencia. Sin necesidad de llegar

a la guerra atómica, los armamentos destruyen ya la vida del hombre y del entorno natural. El «complejo de la industria militar» se extiende como un tumor canceroso e infecta todos los campos de la vida. Se produce una movilización total.

Biedenkopf ha exigido la «retirada de la situación límite», el abandono del compromiso nuclear mediante la eliminación simultánea del armamento convencional. ¿Es posible una retirada? ¿Acaso lo conversión de la zona de muerte apocalítica a la vida no significa un cambio completo del sistema en que vivimos? Imaginemos por un momento que no existe la amenaza atómica, que licenciamos a todos los militares, que desmontamos toda la industria armamentística, que los presupuestos del Estado no deben contemplar unas partidas para el Ministerio de defensa, que nuestras almas están libres del temor y de las agresiones... Si todo esto nos suena a utopía, si no lo hemos pensado en serio, es porque compartimos la opinión pesimista de que hemos sobrepasado el *point of no return* y nos hemos convertido en cautivos del sistema de disuasión mediante el terror. Por ese motivo, la «lógica de los hechos» sustituye en la teoría política a las decisiones políticas libres y responsables.

d) *«Vivir sin armas»*

Quien reconoce que la disuasión recíproca no puede descansar sobre un equilibrio del armamento, sino en la carrera armamentista que desangra ya a las naciones y no permite augurar ningún final feliz, deberá optar entre seguir en la carrera armamentista o distanciarse de ella. Es comprensible, pues, que el antiguo movimiento «guerra a la muerte atómica» haya renacido hoy bajo el eslogan «vivir sin armas». La lógica es clara: el empleo de armas atómicas es injustificable. Y si no se puede defender el empleo de armas atómicas, tampoco es justificable su tenencia, pues ésta obliga al rearme constante, a la modernización... y también a la utilización de las armas. Pero si la posesión de armas atómicas es injustificable, entonces hay que abandonar la carrera de armamentos y orientar todos los esfuerzos hacia un servicio alternativo a la paz, como hicieron desde antiguo los pacifistas bautistas y menonitas.

«Vivir sin armas» puede tener dos dimensiones, una personal y otra política.

1. Los cristianos que anteponen el seguimiento de Cristo a las preocupaciones por el mundo pueden negarse, sin convertir su negativa en modelo para todos los hombres, cristianos y no cristianos. Ese camino siguieron los bautistas: indefensión dispuesta al sufri-

miento y al martirio es el camino de la fe. Por consiguiente, no se puede exigir a todos.

2. Los cristianos y los no cristianos que desean poner fin a la carrera de armamentos se niegan e imponen a todas las personas de su nación su deseo político de vivir sin armas. En el primer caso, el riesgo es sólo personal; en el segundo, es también político. En el primer caso, el individuo en cuestión carga con las consecuencias; en el segundo caso, deberá sopesar también las consecuencias que la decisión puede acarrear a otros.

¿Cuál es el riesgo en el segundo caso? Quien se desarma unilateralmente aventajando así al enemigo en el servicio a la paz está invitándole a la agresión. Y aunque no llegue a producirse agresión alguna, podrá ser chantajeado mediante amenazas. El y los suyos estarán a merced del adversario más poderoso que ellos. Por consiguiente, quien crea que el desarme unilateral es la única medida para impedir la guerra atómica deberá estar dispuesto no sólo a inmolarse, sino también a sacrificar a su pueblo. Tendrá que arriesgar la libertad, el derecho y la seguridad de su país para evitar la muerte atómica a la totalidad de la vida en la tierra. «El eslogan 'vivir sin armas' no sirve a la lucha contra las prácticas militaristas en la política mundial, sino al robustecimiento de éstas» («Asegurar la paz», 1980, tesis 9). Cierto, este riesgo no es demostrable porque nadie ha hecho el experimento aún, pero es un temor difícilmente refutable mientras se sigan atribuyendo al enemigo las peores intenciones.

e) *«Complementariedad»*

De suyo, ambas opciones fundamentales «armamento atómico justo» y «negativa atómica» se contradicen. Sin embargo, las memorias de la Iglesia evangélica de Alemania (1969, 1981) aconsejaron una tercera posición. Es la tesis de la complementariedad de ambas decisiones que, aun excluyéndose recíprocamente, deben delimitarse e incluso complementarse con la mirada puesta en el objetivo común de la paz. Esta idea dio pie a la fórmula de «servicio a la paz con y sin arma». El «servicio a la paz sin arma» no debe ser considerado como «servicio sustitutorio», sino que apuntará a «objetivos de solidaridad internacional». Para el individuo deberá ofrecer una alternativa al servicio militar, «pero sin forzarle a decidirse en conciencia contra el servicio militar», decía la memoria de 1969. Si no existiera el «servicio a la paz sin arma», entonces el armamento sería total e ilimitado. Si no existiera el «servicio a la paz con el

arma», entonces el «servicio a la paz sin arma» estaría a merced de las armas del enemigo. Pero esta complementariedad tiene sentido sólo si el armamento militar persigue el objetivo de impedir la guerra atómica a fin de ganar tiempo para poner en pie otro sistema de paz. Pero esto no pasa de ser una pura ilusión. Además, la tesis de la complementariedad no exime a ningún cristiano de una decisión personal, pues nadie puede decidirse de forma complementaria. Se trata de una postura de los dirigentes eclesiales que consideran como obligación suya la de tener que estar ahí «para todos». Pero no puede ser la postura de los cristianos, que tienen que decidirse en un sentido u otro.

3. *Recordando el sermón de la montaña*

Hasta el presente, ambas partes han calculado prescindiendo por completo de Cristo y del sermón de la montaña. Pero Cristo es un factor que interrumpe y cambia todos los cálculos: la *realidad de Dios* es la que de hecho nos sostiene a todos nosotros.

«Vosotros sois hijos de vuestro Padre que está en los cielos», dice Cristo. Este recuerdo nos llama a salir de la disputa. Siempre que uno se enzarza en una disputa y entra en conflicto se expone a la ley de la represalia. No hay otra forma de mantener el equilibrio en la discusión: ojo por ojo, diente por diente, armamento-rearme, rearme-armamento. Pero quien se rija frente al adversario por la ley de la represalia entrará en un círculo vicioso del que no podrá salir. Se convertirá en enemigo para su enemigo y en terror para su horror. Amenazará a su amenaza y odiará cuanto le odia. Estará crecientemente marcado por el enemigo. Si se responde al mal con mal, entonces un mal se rige por el otro mal, y esto es mortal. Sólo es posible escapar de este círculo diabólico dejando de orientarse por el adversario y logrando que otro personaje adquiera mayor importancia.

Jesús sustituyó la represalia por el amor, el amor al enemigo. El «amor de reciprocacidad» no supone nada especial; es simple recompensa del bien con el bien. En cambio, el amor al enemigo no se basa en la recompensa. Es anticipación, amor creativo. Es verdaderamente libre quien devuelve bien por mal. No se limita a reaccionar. Crea algo nuevo. Sigue su propia iniciativa y no permite que el adversario le imponga la norma de actuación. Jesús no murió maldiciendo a sus enemigos, sino orando por ellos. En su vida, pasión y muerte, él nos reveló la perfección de Dios: «Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre que está en el cielo».

¿En qué consiste la perfección de Dios? No en el perfeccionismo de algún tipo concreto. Consiste en el amor, que es magnánimo, amistoso y paciente, que no devuelve mal por mal, que todo lo soporta, todo lo cree y todo lo espera (1 Cor 13). La perfección de Dios consiste en que ama a sus enemigos, los bendice, les hace el bien, no les devuelve mal por mal. Y esa es la fuente de nuestra vida, de la vida de todo el mundo, aunque éste no lo sepa. Dios soporta y conserva todo porque tiene esperanza en cada uno. Su perfección es su ilimitada capacidad de sufrimiento, su omnipotencia es su omnitolerancia. Su unicidad es la inagotable fuerza de su amor creador.

Hasta aquí nos hemos limitado a perguntar: ¿qué es lo que favorece a nuestra seguridad, lo que ayuda a nuestra supervivencia? Ahora la pregunta es otra: ¿cuál es la mejor ayuda «al enemigo»? ¿Cuál es la mejor bendición que podemos regalar a quienes nos maldicen? ¿Cómo podemos hacer el bien a quienes nos odian? Mencionemos un ejemplo concreto: los alemanes occidentales temen a los rusos y casi a nadie más en el mundo. El pueblo alemán tendrá que preguntarse: ¿cuál puede ser nuestra mejor prestación para que el pueblo ruso pueda vivir en libertad y paz: nuestro armamento o nuestro desarme? ¿Cómo bendecimos a los comunistas que nos maldicen? ¿Cómo hacemos el bien a los países del «Tercer Mundo» que nos consideran sus enemigos?

La política de seguridad es en buena parte una política del miedo. Exigimos seguridad porque tenemos miedo. Y nos armamos porque exigimos seguridad. Y cuando nos armamos, provocamos el miedo en nuestros adversarios. Entonces ellos responden con el rearme, etc. Por el contrario, el amor creador nace de la libertad; de la libertad de ser hijo de Dios. Y esto significa liberarse realmente de la libertad del miedo. De cualquier forma, uno se libera un poco más de ese miedo cuando reconoce el peligro y afronta conscientemente el riesgo. A medida que tomemos mayor conciencia del riesgo de la vida vulnerable, inerme, pero creativa, nos haremos más libres y serenos. Lo desconocido y lo reprimido son la única fuente del miedo.

4. *Por consiguiente, difundir la paz*

Jesucristo, tal como lo testifican las sagradas Escrituras y vive entre nosotros en el Espíritu santo, es *nuestra paz* (Ef 2, 14). El Dios eterno ha reconciliado al mundo consigo en él (2 Cor 5, 19). Y redimirá al mundo por medio de él. Por él nos llama al evangelio de la paz (Ef 6, 15).

UNIVERSIDAD JAVERIANA
BIBLIOTECA GENERAL
CARRERA 7 NO. 41-00
SANTAFE DE BOGOTA

No existe ámbito alguno de nuestra vida en el que no podamos estar ciertos de la paz de Dios. Ningún conflicto de nuestra vida, ya sea personal o político, escapa a la *voluntad de paz de Dios* con los hombres y con su creación entera. Ningún enemigo, personal o político, queda fuera de la *voluntad de paz de Dios.* La paz de Dios impide que tengamos que asegurarnos de nuestros enemigos convirtiéndonos en sus enemigos, que debamos responder con intimidaciones a sus amenazas ni con el terror a su horror. Nos empuja, por el contrario, a *amar de forma creativa a nuestros enemigos* comprendiendo sus sufrimientos, reflexionando críticamente sobre nuestra posición y esforzándonos de todas las maneras posibles para eliminar su enemistad y la nuestra. Amor al enemigo es una expresión de la excelsa *libertad de los hijos de Dios,* y nada tiene que ver con debilidad o sometimiento.

Los modernos medios militares de aniquilación masiva no se limitan a constituir un *peligro mortal* para la humanidad y para toda la vida terrena. Además, nos amenazan con una *culpa inconmensurable.*

«La inclusión de medios de aniquilación masiva en la amenaza y utilización del poder de los Estados tendrá una consecuencia inevitable: la negación práctica de la voluntad de Dios, benévolo con su creación y con los hombres. Tal actuación es insostenible desde un punto de vista cristiano. La postura de neutralidad en este asunto reconocido por nosotros como pecado es incompatible con la fe en Jesucristo» (Declaración de las Hermandades, de 1958).

Si es pecado *utilizar* medios de aniquilación masiva, entonces no se podrá justificar cristianamente la *tenencia* de medios de aniquilación masiva con miras a emplearlos como amenaza y amedrentamiento de los enemigos. Como esa amenaza sólo es eficaz cuando está acompañada por la disposición a utilizarlos, habrá que considerar como *pecado* ya la amenaza con medios de aniquilación masiva.

Con los modernos medios militares de aniquilación masiva se traspasa claramente la *frontera de la legitimidad política de una guerra* y una amenaza de guerra. Toda amenaza y confrontación bélica que incluya la posibilidad de la escalada a una guerra atómica universal es ilegitimable. Tampoco es justificable la paz del terror que vivimos en nuestros días.

El ya planificado *incremento de las armas atómicas* constituye para todos nosotros una amenaza mucho mayor que la soportada hasta el presente. Por eso abogamos por conversaciones inmediatas y vinculantes de las grandes potencias para llegar al desarme. Somos partidarios de una conferencia europea de desarme con el declarado objetivo de crear una zona libre de medios de aniquilación masiva.

Apoyamos un desarme gradual en el campo de las armas convencionales, y una colaboración amplia en Europa y Asia, especialmente en el campo de la justicia de la economía mundial.

El *servicio a la paz* es el contenido de la vida en la comunidad de Jesucristo: las instituciones y organizaciones eclesiales tendrán como objetivo principal el de promover y configurar este servicio de los cristianos a la paz. Ese servicio a la paz que debe ser promovido en las iglesias deberá incluir los siguientes puntos:

— *Aprender a amar al enemigo:* la guerra se prepara con el *binomio amigo - enemigo.* Mediante la fabricación artificial de una imagen enemiga, se explota el miedo y se suscitan las agresiones. La guerra psicológica lleva a que personas y pueblos desprecien la vida y se movilicen para matar. El mandato de amar el enemigo obliga a desmontar esas imágenes enemigas y a superar los miedos y agresiones engendrados por ellas. Cuando el *miedo al enemigo* se convierte en consejero político, la paz comienza a correr peligros no sólo externos, sino internos. La lealtad de los ciudadanos al gobierno elegido por ellos no se logra entonces mediante el cumplimiento de las tareas de gobierno, sino con la difusión del miedo a los enemigos del Estado o a los que son presentados como tales. Y esto trae consigo la difusión de la intranquilidad psíquica y de la desconfianza pública. Quien, por el contrario, quiera difundir la paz tendrá que oponerse a la utilización y generación de miedos en nuestro pueblo.

— *reconocer los peligros reales y colaborar para superarlos:* mientras que las grandes potencias reavivan su *conflicto este - oeste,* reprimen en la conciencia pública el mucho más peligroso *conflicto norte - sur* y la amenaza nada utópica de la *castástrofe ecológica.* La nueva política de armamentos va en detrimento de la ayuda al Tercer Mundo y lleva a una ulterior depredación de éste. Los pobres pagan ya hoy para el armamento de los ricos. El armamento en el este y en el oeste cuesta vidas humanas en el Tercer Mundo. Hoy se despilfarra tiempo, inteligencia y capital en medios de aniquilación masiva, en lugar de utilizarlos para desterrar el hambre del mundo. Por consiguiente, el *servicio de los cristianos a la paz* consistirá en trabajar para que el conflicto norte - sur pase al primer plano de la conciencia pública. En medio de la disputa sobre armamento y rearme, se convertirá en abogado de los pueblos que guardan silencio y agonizan.

— *convertirse en Iglesia de la paz:* en la medida en que la Iglesia deje de ser una *Iglesia ligada al Estado* y se convierta en una *Iglesia libre,* en esa misma proporción ganará en claridad su testimonio a favor de la paz y su compromiso práctico con la paz. Creemos que

UNIVERSIDAD JAVERIANA
BIBLIOTECA GENERAL
CARRERA 7 NO. 41-00
SANTAFE DE BOGOTA

la Iglesia de Jesucristo puede convertirse en Iglesia de paz sin una delimitación sectaria frente al mundo. Llegará a ser una Iglesia de paz en la medida en que confiese a Cristo, sólo a él, como su paz y la de todo el mundo y extraiga las necesarias consecuencias de esa confesión.